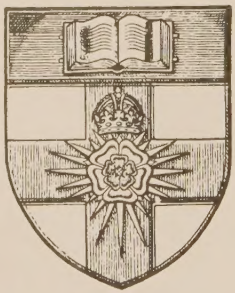
PR [C5m.5 — Al-Andalus]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

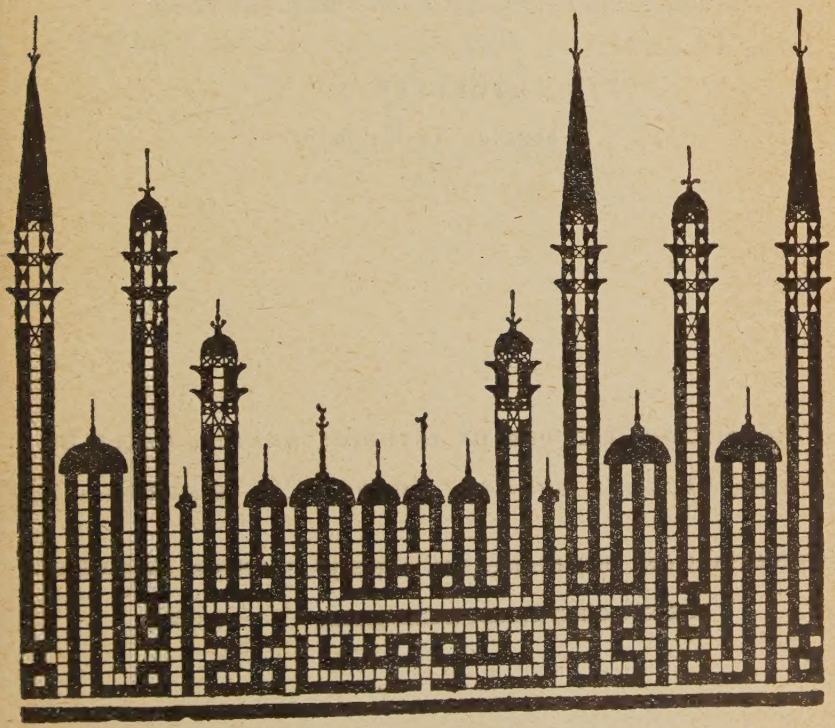
SHL
WITHDRAWN

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO – INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXIV



MADRID-GRANADA. 1959

DIRECTOR DEL «INSTITUTO MIGUEL ASÍN»:

Jaime Oliver Asín.

DIRECTOR DE LA REVISTA:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Darío Cabañelas, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás, Juan Vernet.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE FERRER, 60, PRAL. — MADRID-10

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXIV
1959

DEPÓSITO LEGAL M. 546 — 1958

PRINTED IN SPAIN

Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

X

EL CAMINO DE CÓRDOBA A TOLEDO EN LA ÉPOCA MUSULMANA

Las principales comunicaciones entre Córdoba y el norte peninsular bajo los omeyas.

Quien tenga idea, aun somera, de cuáles fueron las realidades políticas de nuestra Península durante los dos siglos largos que en ella tuvo efectividad la hegemonía cordobesa, reconocerá la existencia, por entonces, de tres principales vías de comunicación entre la que fué metrópoli de la España musulmana y la mitad septentrional del territorio. De tales vías una conduciría a Toledo, corte que había sido del reino visigodo y que, por mucho tiempo, continuó constituyendo el más importante núcleo urbano de la zona central de la Península; otra alcanzaría a Zaragoza, conceptuada como capital de la Frontera Superior de al-Andalus; y la tercera llevaría hacia el reino que, poco antes de finalizar el siglo IX, estableció su sede de gobierno en León, es decir, hacia el más potente de los estados cristianos de nuestra reconquista anterior a la *fitna* que dió en tierra con la soberanía omeya en Occidente.

Autoriza a presumir esto, el hecho de que, en el repertorio de doce caminos de al-Andalus, incluído por Iṣṭajrī en su *Kitāb*

al-Masālik wa-l-Mamālik, redactado hacia 921 [1], aparecen reseñadas —y precedidas en orden de citación únicamente por el camino de Córdoba a Sevilla — las siguientes rutas: una de Córdoba a Toledo, otra de Córdoba a Zaragoza y otra que, partiendo como las dos anteriores de Córdoba, tenía como meta no a León, sino a Zamora, variante ésta muy explicable, considerando lo que, política y militarmente, significó la repoblada ciudad del Duero en la época en que el mencionado geógrafo redactó su obra.

Pero, ya de modo material, la existencia de estos tres caminos se halla confirmada por el hecho de que entre las puertas que daban entrada a la Almedina cordobesa se contaran por entonces la *Bāb Ṭulayṭula*, la *Bāb Saraqusṭa* y la *Bāb Luyūn* que, huelga decir, constituían, cabal y respectivamente, hitos iniciales de las tres rutas indicadas.

Acerca de una de ellas, concretamente la de Córdoba a Toledo, hice ya un breve comentario en otro artículo de esta serie misma [2]. Hoy, ampliando lo anteriormente escrito, me propongo llegar a la restitución de la traza de ese camino, tras de identificar algunos de sus puntos de paso y de coordinar las naturales exigencias del tránsito por dichos puntos con la que fué más destacada característica de la ruta en cuestión.

El camino ideal de Córdoba a Toledo.

Se encuentra situado Toledo 210,5 km. al N. y 65,5 al E., con relación a Córdoba midiendo, consiguientemente, 228,8 km. la imaginaria recta de unión de estos dos núcleos urbanos, línea que forma un ángulo de 16° 45′ sexagesimales con la meridiana. Teóricamente, pues, el camino ideal de Córdoba a Toledo lo constituiría uno de traza totalmente rectilínea, con principio en el sector N.-NE. de la primera de ambas poblaciones y término en el sector S.-SO. de la segunda.

1 Vide J. Alemany, *La Geogr. de la Pen. Ibérica en los Escrs. Arabes*, p. 16.

2 F. Hernández Jiménez, *Qāfiq, Gabet, Gabete = Belalcázar*, en Al-Andalus, vol. IX, fasc. 1, pp. 71, ss.

Pero, en la práctica, semejante camino nunca pudo haber constituído una realidad, por obstaculizarlo accidentes geográficos de mucha consideración interpuestos entre ambas localidades. Efectivamente, y ya desde el principio, no es fácil empresa la marcha a través de los numerosos espolones que, desde la vertiente meridional de la Sierra de Córdoba, avanzan hacia el Guadalquivir o hacia la explanada que de éste la separa. Nunca, por tanto, se ha podido pensar en la organización de un camino que, v. gr., desde el puente de Pedroches, a 2 km. escasos al NE. de Córdoba —de segura filiación romana y en uso durante la etapa califal, según acreditan sus inconfundibles remiendos — o desde algo más al N., se adentrara en la Sierra, en la dirección de la recta Córdoba-Toledo. Y ello ha de haber obligado, siempre, a modificar en su tramo inicial esa lógica dirección del camino, bien por una que sorteara tangencialmente los susodichos espolones, bien por otra que permitiera llegar al pasadizo de la Sierra que, hoy, es principal arteria del poblado de Cerro Muriano, soluciones que implican el desplazamiento del natural punto de partida, desde el NE. de la ciudad al E. de ella, la primera, y al N. de la misma, la segunda.

Otro tanto puede decirse en lo que respecta al punto de llegada de ese camino a los alrededores de Toledo, llegada que forzosamente ha de producirse por el O. y no por el SO. de la ciudad, puesto que la divisoria entre el Guadiana y el Tajo debe necesariamente trasponerse por alguno de los puertos que, cabalgando aproximadamente sobre un mismo paralelo y sin distar mucho de la recta Córdoba-Toledo, son de habitual tránsito para dirigirse a la imperial ciudad desde cualquier paraje situado algo al SO. de ella.

Desde luego, no son éstas las únicas alteraciones que los imperativos topográficos obligan a introducir en la referida ruta imaginaria, pero sí las que más decisivamente influyen para que el trazado general de ella resulte definido y pueda utilizarse como término de comparación al analizar la trayectoria de cualquier otro camino de que, en un determinado momento, haya llegado a hacerse empleo para la ordinaria comunicación entre Córdoba y Toledo.

El camino de Córdoba a Toledo en los días de Idrīsī.

Cuando se tropieza con la mención del camino de Córdoba a Toledo en época musulmana, no es fácil sustraerse a la idea de que en esa mención se alude realmente al camino descrito por Idrīsī en la primera mitad del siglo XII, en reseña que tanta divulgación ha alcanzado posteriormente [1], pero, como veremos, dicho camino no tuvo otro carácter que el de ruta meramente circunstancial. Partía de Córdoba, ese camino de Idrīsī, por la puerta denominada de Talavera o de León, existente en el costado N. del recinto amurallado, y, luego de trepar hasta el referido pasadizo de Cerro Muriano, proseguía por el Vacar, Gāfiq (el actual Belalcázar) [2], Ŷibāl ᶜAfur (¿Almadenejos?), Dār al-Baqar (para Saavedra, Corral de Calatrava [3], si bien, de antecedentes aportados por E. Agostini, es inferible que constituyó lugar sito en la Dehesa de Villagutierre [4], esto es, a mitad de distancia, aproximadamente, entre el Puerto de la Caracollera y Abenójar) y Calatrava, desde donde continuaba hasta Toledo, en la que tenía que penetrar por el puente de Alcántara, o sea por el NE. Consiguientemente, los usuarios de ese camino comenzaban por recorrer algo más de 160 km. en acentuadísima dirección NO., para situarse así en Gāfiq, de meridiano más oc-

[1] Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. de R. Dozy y M. J. de Goeje, p. 263-265.

[2] Acerca de la correspondencia de Gāfiq con Belalcázar véase nuestro citado artículo.

[3] E. Saavedra, *La Geogr. de Esp. del Edrisi*, p. 49.

[4] E. Agostini, *La población de la Balalita*, p. 113, dice: «En la obra *Origen y Estado de las Rentas de la Corona de España*, de Francisco Gallardo Fernández, se lee que en la dehesa de Vella Gutiérrez existían en 1608 diversas minas de plata: la de los Albertos, la de los testeroles y la Bacar, todas ellas muy explotadas en la antigüedad.» Es probable que Gallardo tomara esta noticia de la memoria de que habla Madoz *(Dicc. Geogr.*, t. VI, p. 426, c. 1), suscrita por J. López Ugarte, en la propia Villa Gutiérrez, a 28 de junio del indicado año. Agostini, en su convencimiento de que el camino de Gāfiq a Toledo pasaba por Almodóvar del Campo, no sacó el partido a que su aportación se prestaba, acerca del emplazamiento de ese *Dār al-Baqar* de la cuenca del Guadiana.

cidental que Córdoba en 34 km.; andaban luego unos 150 km. con rumbo hacia cuadrante opuesto, o sea hacia el NE., llegando con ello a Calatrava la Vieja, de meridiano más oriental que Toledo en 17 km., y proseguían, después, con derrotero N. en demanda del Puerto de Orgaz, traspuesto el cual tornaban a declinar al NO., — si bien ahora no tan pronunciadamente como la vez primera — para en definitiva arribar a Toledo.

Un ligero cotejo de esta trayectoria en zigzag, con la de nuestra ruta ideal, obliga a considerarla como ilógica en absoluto — salvo en lo concerniente al cruce de la sierra cordobesa por el pasadizo de Cerro Muriano, una de las dos soluciones admisibles en el estudio de dicha ruta —, tanto por la longitud de su recorrido, desmesurada en comparación con la estrictamente indispensable, cuanto por significar la llegada al alfoz toledano por sector opuesto al consiguiente al punto de partida. Con todo, la efectividad de este itinerario es absolutamente indiscutible. Lo abona así la circunstancia de que un viajero de la categoría de Sancho IV — siglo y medio más tarde de reseñarlo Idrīsī —, se atuviera a ese camino, por lo menos en lo fundamental, esto es, en el paso de Sierra Morena y en la llegada por el borde de naciente de la zona de monte bajo conocida entonces por la Xara [1].

Ese borde, rayano ya con la Mancha, lo alcanzó el monarca castellano en enero de 1293, por un lugar situado aún más al S. que la ruta de Idrīsī, es decir, por Almodóvar del Campo y no por Caracuel, para trasponer luego el Jabalón por donde aquélla debía de efectuarlo. Y si Sancho se atuvo exactamente, en parte muy considerable cuando menos, al itinerario de Idrīsī para el recorrido Vacar - Gahete — Almodóvar del Campo — Villa Real, de hecho su trayectoria se nos aparece como más ilógica aún que la reseñada por el geógrafo árabe, dado que el monarca castellano no se proponía, en aquella ocasión, llegar a Toledo desde Villa Real, sino a Madridejos y Lillo, para continuar después hacia Guadalajara. Es seguro, por tanto, que el

1 *Cuaderno de Cuentas reales correspondientes a 1293 y 1294*, publicado por M. Gaibrois, en *Sancho IV de Castilla*, t. I, aps., p. XCVI.

camino de Idrīsī no constituye una ficción literaria, sino una realidad más o menos duradera, aunque lo absurdo del recorrido nos induzca a suponer otra cosa.

Por otra parte, el que la ruta de Idrīsī tuviera comienzo en la puerta llamada de León o de Talavera, situada en el sector N. de la ciudad de Córdoba, la acredita como distinta de la que, medio siglo antes de escribir Idrīsī, partía de la Almedina cordobesa por la puerta que Ibn Baškuwāl designa con el nombre de *Bāb Ṭulayṭula*, por demás expresivo para nuestro caso. Ha de convenirse, pues, en que existieron, en la época de Idrīsī, motivos fuertemente imperiosos que obligaron a emplear, de ordinario, una ruta tan poco apropiada como la que este autor reseña para desplazarse desde Córdoba al centro geográfico de la Península. Y ese motivo no pudo ser otro que el de haber llegado a hacerse impracticable, por la razón que fuese, un camino existente con anterioridad, más razonable en su traza que el de Gāfiq y Caracuel y con todos los visos de ruta titular entre ambos lugares, en tiempo omeya.

El primer tramo del camino de Córdoba a Toledo en la época califal.

Hemos visto que el camino de Córdoba a Toledo que reseña Idrīsī, no pudo constituir la vía titular entre esas dos localidades, en la etapa de soberanía omeya en al-Andalus. Pero ello es ya inferible de la circunstancia de que ese camino por el Vacar y Gāfiq no podía, en manera alguna, pasar por Armīllāṭ, lugar del que formalmente consta que constituía punto de tránsito y mansión primera, a partir de Córdoba, en la ruta estimable como oficial que unía aquellas dos capitales en la expresada época.

Sobre esta situación de Armillāṭ resultan terminantes, considerados en conjunto, los pasajes de Ibn ʿIḏārī y Nuwayrī que recogí en mi citado artículo [1], relativos a sucesos ocurridos en

[1] Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, t. III, trad. E. Lévi-Provençal, como apéndice a su edic. de la *H. des Musulmans d'Espagne*, de R. Dozy, t. III,

el primer decenio del siglo XI y relacionados unos con ᶜAbd al-Malik o con Sanchuelo, hijos del famoso Almanzor, y otros con la guerra civil que acabó con el imperio omeya. Puntualiza, además, uno de esos pasajes que, de *al-Zāhira*, contigua a Córdoba y al naciente de ella, se salía hacia Armillāṭ, rumbo a Toledo, por la *Bāb al-Fatḥ* que, según Ibn Ḥayyān, era la puerta oriental de la residencia ᶜāmirí [1], lo que prueba que la salida, para llegar de modo directo desde la metrópoli a dicha primera mansión, tenía que efectuarse, precisamente, por una puerta del costado oriental de la Almedina cordobesa, y esta particularidad concurre en la *Bāb Ṭulayṭula* [2]. Consiguientemente, es indudable que la ruta que comenzaba en esa puerta era la titular a que vengo refiriéndome.

Las fuentes árabes no escasean en noticias relativas a la puerta mencionada últimamente, denominada también *Bāb ᶜAbd al-Ŷabbār* y *Bāb Rūmiyya*, por la que en época romana penetraba en Córdoba la vía Augusta, dato éste en extremo elocuente, que ha permitido identificar dicha puerta con la denominada, una vez reconquistada Córdoba, *Puerta de Hierro* de la Almedina, dando con ello a conocer el exacto emplazamiento de la misma. Por lo que respecta a Armillāṭ, citada en época califal como primera mansión de la ruta Córdoba-Toledo, consta que estuvo situada cerca de la llamada modernamente «Junta de los Ríos», anegada hoy por el embalse del Guadalmellato [3]. Estas

pp. 186, 187, 192, 201, 213; al-Nuwayrī, *H. de España y Africa*, trad, M. Gaspar Remiro, pp. 68 y 72. En la transcripción de este último texto se escribe وادى ملاط, pero es citada como variante del manuscrito de la Ac. de la Hist., أرملاط.

1 Ibn ᶜIḏārī, *loc. cit.*, p. 187.

2 Acerca de la situación de esta puerta, ver M. Ocaña Jiménez, *Las Puertas de la Medina de Córdoba*, en AL-ANDALUS, vol. III, fasc. 1, pp. 147-48.

3 Acerca de ello es concluyente el pasaje de San Eulogio (libr. 2, cap. 4 del *Mem. SS.*, edic. *Esp. Sagr.*, t. X, apénd. 1, p. 474), que dice así: *Qui locus* [el Cenobio Armilatense] *pene a Corduba in parte Septentrionis triginta et amplius milliaribus distans, vastissimam horret inter deserta montium solitudinem, ad cuyus collis radices, quo idem situm est, flumen Armilata discurrens, magno piscium solatio inediam refovet Monachorum. Ex quo etiam Armilatense Coeno-*

dos referencias acabadas de consignar evidencian que el camino de que hablamos partía de Córdoba por la *Bāb Ṭulayṭula* y llegaba a Armillāṭ, previo cruce de los puentes árabes que, más o menos transformados, todavía hoy son utilizados por la carretera de Cádiz a Madrid antes de llegar a Alcolea, y por la que, a través de los repliegues de la Sierra, conduce al mencionado embalse: así cabe estimar el tramo inicial de tal camino como perfectamente definido. Y proporcionaba adecuada solución al problema viario planteado por la topografía de la zona, pues si bien obligadamente partía de la capital omeya en dirección E, aprovechaba la vaguada del Guadalmellato, primera fisura que los espolones de la Sierra le brindaban, para adentrarse en ésta, compensando seguidamente lo incorrecto de su rumbo inicial, con un giro hacia el N., persiguiendo la trayectoria que hemos establecido como ideal, en términos de que, ya en Armillāṭ, solo distaba de ésta 2,5 km.

La más destacada característica del camino.

Ese camino titular de que vengo ocupándome trasponía el escarpe meridional de Sierra Morena precisamente por su tramo más abrupto, y esto, que en buena lógica no puede atribuirse

bium apellatur. El Guadalmellato, nombre del curso de aguas en cuyas inmediaciones se alzaba el monasterio de San Zoylo, se halla formado por la conjunción de los ríos Guadalbarbo, Guzna y Varas, y esa conjunción, es decir, la «Junta de los Ríos», que ya de por sí presupone una hondonada en el conjunto de cerrada montaña que hacia esa parte forma la Sierra, es la que proporcionaba antaño abundante pesca y ha permitido, luego, la formación de un importante embalse artificial. Quedaba esa «Junta de los Ríos», 25 kms. al N. NE. de Córdoba, por el más corto camino que permitía llegar hasta allí, distancia bastante inferior a las 30 millas, y aún más, de que habla San Eulogio. Pero téngase en cuenta que es natural que ese cómputo de 30 millas fuera aproximado, como suelen serlo los de recorridos por carreras no organizadas. Y agréguese que no puede ser citado ningún otro lugar del cuadrante a N. de Córdoba, que encontrándose como a 37 kms. de esta ciudad reúna las condiciones específicamente indispensables para que pueda encomiársele por su carácter de vivero piscícola, debido ello a lo intermitente de las vías fluviales que lo recorren, convertidas en cauces secos durante gran parte del año.

más que al decidido propósito de situarse cuanto antes sobre línea que condujese casi derechamente hasta Toledo, proporciona de modo indirecto la certeza, — de acuerdo con lo que ya expuse en mi artículo citado —, de que la más destacada característica de ese camino fué, precisamente, la de lo directo del mismo entre sus puntos de origen y término. Y esto, a su vez, proporciona decisiva ayuda para intuir por dónde efectuaría su recorrido ese camino. Porque, siendo tan abundantes en la topografía peninsular los accidentes que, por prácticamente insuperables, obligan a importante desvio de las rutas, no puede dejarse de reconocer a aquélla un valor imperativo en nuestra red viaria. Tanto que, si conseguimos identificar con certeza algunos puntos de travesía de un camino cualquiera, en cualquier parte de su recorrido, lo demás de él, si es de trayectoria preponderantemente rectilínea, resulta definido con limitadísimas posibilidades de alteración. Como es comprensible, entre tales puntos descuellan, además de los que ya han requerido mi atención, — como indicativos de por dónde había de producirse la salida del lugar de procedencia y su llegada al destino —, aquellos otros definidores de la orientación general de ese camino o la particular de alguno o varios de sus tramos. Veamos, pues, lo que sobre estos otros puntos puede ser puesto en claro.

La carrera pública de que se servían los musulmanes en el siglo XIII para atacar a Toledo.

No contamos con un texto árabe que nos informe acerca del tramo N. de la vía titular de Córdoba a Toledo en el período califal; pero, en cambio, existe uno cristiano bastante concreto, a nuestro juicio, acerca del particular. Forma parte ese texto de los llamados *Anales Toledanos I^os^* y reza según sigue: «Vino Fillo del Rey de Cordoba con Algaraves, é con Algoces é con Andeluces, é muchos peones adaragados, é pasaron Tajo, é corrieron é prisieron muchos cativos é cativas, é mucho ganado. E exio el apellido de Toledo, peones, e Caballeros, e ballesteros, é alcanzaronlos en Fagabreen, é lidiaron con ellos, é

arrancaron a los moros, é sagudieron la ganancia. Mas los moros mataron a los cativos, é dieron fuego Alaxara, é quemaron muchos moros, e aduxieron a Toledo muchas Lorigas, é muchos Caballos, é muchas cabezas, dia de Mercores en XVIII días de September Era MCCLI [1]».

Esta efemérides tiene indirecto y a la vez pormenorizado refrendo en un pasaje de un contemporáneo del suceso, tan calificado como el historiador Jiménez de Rada, quien explica en su *De rebus Hispaniae*, a seguido de relatar la fracasada expedición de Alfonso VIII contra Baeza, iniciada en noviembre de 1213 y liquidada en 1214 — poco después, por tanto, de la jornada de las Navas — que había poblado «*in via publica per quam Toletum Arabes gravius infestabant, castrum quod Miraculum dicitur*», y que este castillo padeció el ataque de 700 caballeros y 1.400 peones árabes en el domingo de Ramos del primero de tales años [2].

De este pasaje nos proporciona una transcripción muy poco posterior a la redacción del mismo, y consiguientemente, casi coetánea de la construcción de la expresada fortaleza, la *Primera Crónica General de España*, donde la citada vía es designada: «la carrera publica por o yua et uinie toda la yent, e por o los alarues usauan de uenir guerrear a Toledo et fazerle el mas mal que podian» [3].

Las causas que aconsejaron la fundación de dicho *castrum* son especificadas, también, en la escritura de donación del mismo por Enrique I al arzobispo y a la iglesia toledanos, otorgada en Burgos, a 6 de noviembre de 1214. Se expresa así:

«*vos domine Roderice Toletanae Archiepiscope Hispaniarum Primas ultra Portum illum castrum quoddam construxistis, quod miraculum apellatur, et ibi multas tribulationes et labores et periculum capitis pro salvatione civitatis praedictae, et pro illustris patris mei domini Alfonsi regis bonae memoriae et*

[1] *Anales Toledanos I^os*, en *Esp. Sagr.*, t. XXIII, p. 398.

[2] R. Jiménez de Rada, *De Rebus Hispaniae*, edic. Lorenzana, t. III, p. 191, c. 1.

[3] *Pr. Cr. Gen. de Esp.*, ed. R. Menéndez Pidal, p. 707.

mei servitio tolerastis, et etiam ibi de rebus Toletanae ecclesiae expensas maximas fecistis, quia etiam dominis per manus vasallorum vestrorum, quorum sanguis ibi effusus fuit á manibus Sarracenorum, praedictum expugnantium miraculose liberavit...» [1].

Y, aún antes de lo transcrito, se dice en este mismo documento:

Cum ergo Toletana civitas peccatis exigentibus castris Sarracenorum, et munitionibus sit vicina, frequenter eorum experitur insultus; in quibus et plures christiani captivi ducuntur, et pluris etiam gladio feriuntur. Transitus autem Sarracenorum per quem plus praedicta civitas infestatur est Portus de Alhover, per quem quasi via publica praedictam civitatem non desinunt infestare.

Todas estas manifestaciones de Enrique I son repetidas por Fernando III en privilegio suscrito en Fresno, a 26 de enero de 1222, sin más alteraciones que las obligadas por el hecho de no ser los mismos quienes otorgaron uno y otro documentos [2].

Los textos que preceden patentizan que por el sector que defendía el castillo de Milagro fué por donde se produjo la acometida que relatan los *Anales*. No especifican éstos la exacta procedencia de los musulmanes llegados al alfoz toledano en tal ocasión pero, de la heterogeneidad misma del no muy numeroso contingente expedicionario, constituído por *Algaraves, Algoces* y *Andeluces,* se desprende que esa tropa no procedía de ninguno de los territorios islámicos con que lindaba, a la sazón, el estado castellano, sino de las bases militares del S. — que no serían otras que Córdoba, Jaén y Sevilla — ya que, por su relativa proximidad al Estrecho, es natural que acantonara en ellas la escogida fuerza de mercenarios kurdos, verosímil resto de la que combatió en las Navas, por si apremiaba el apresurado traslado de ella al norte de Africa. Y, como además los *Anales* citan como jefe de la hueste atacante al hijo del Rey de Córdoba,

1 Ver copia de A. M. Burriel, publicada por M. de Manuel Rodríguez en *Memorias para la vida del Santo Rey Don Fernando III*, Madrid 1800, p. 329.

2 Véase copia de A. M. Burriel en obra y páginas citadas.

se llega a la conclusión de que esa hueste procedía directa y concretamente de la ex metrópoli de al-Andalus. Por tanto la *via publica* — y no un sendero cualquiera — que pasaba por Milagro y por donde la tal acometida se produjo, fué, justamente, un camino de Córdoba a Toledo, camino que, dado el emplazamiento del citado castillo, no pudo ser otro, conforme a seguido veremos, que el oficial de los días del califato.

Milagro y su reiterada identificación errónea.

No he de entretenerme mucho en la localización de esta fortaleza que acabó proporcionando nombre, ya en la propia Edad Media, al puerto para cuya defensa fué construída y por el que pasaba la «via publica» a que la *Crónica General* alude. Acerca de la situación de ese castillo al SO. de Toledo, conocida de antiguo, es concluyente la donación del villar de Pulgar, con que, en 6 de noviembre de 1214, agració Enrique I a Jiménez de Rada, verificada, según el propio documento puntualiza, *attendens utilitatem toletane civitatis et regni mei, et ut esset via tuta que vadit de Toledo ad Miraculum* [1]. Se encontraba pues este castillo en paraje para llegar al cual, desde Toledo, se pasaba por Pulgar.

Sorprende, sin embargo, que si para algunos no ha ofrecido duda el efectivo emplazamiento de Milagro, hayan sido bastantes los que han identificado este lugar con una población tan distanciada de él como Almagro. Así lo efectuaron los editores de la *Colección de Fueros y Cartas-Pueblas de España*, publicada por la Academia de la Historia [2], olvidando que el otorgante del fuero de Milagro fué el arzobispo toledano, que nunca dispuso de jurisdicción territorial en la zona de Almagro, jurisdicción adjudicada a la Orden de Calatrava con la plaza de que dicha milicia es titular y que en poder de ésta prosiguió

[1] A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. preliminar, p. 106.

[2] *Col. de Fueros y Cartas-Pueblas de Esp.*, p. 17.

hasta que la Desamortización abolió los señoríos. Contra esa desacertada localización reaccionó ya Quadrado [1], lo que no ha impedido que, en libro relativamente reciente, la aceptara de nuevo el señor Gorosterratzu [2], cosa bastante extraña porque precisamente este autor reproduce, en lo fundamental, el privilegio en que se puntualiza que Pulgar se encuentra en el camino del Castillo de Milagro, situación muy acorde con la realidad de hallarse dicha fortaleza en los aledaños del que es puerto homónimo de ella, mientras sucede todo lo contrario con Almagro, de meridiano bastante más oriental que el de Toledo. Como extraña, asimismo, que al señor Gorosterratzu, tan justificadamente encariñado con la figura de Jiménez de Rada y, por añadidura, paisano suyo, no le mereciera comentario alguno la circunstancia, en extremo sugerente en relación con la cuna de don Rodrigo — no conocida aún con certeza — de que se bautizara al castillo de Milagro con un apelativo que es réplica del de un poblado de la confluencia del Ebro y el Aragón, a 7 kms. escasos de Cadreita, localidad ésta reiteradamente citada en la documentación navarra de fines de siglo XII, y de la que fué señor don Simón Pérez de Rada, padre del esclarecido arzobispo toledano y de que la propia hermana de éste cobró apellido.

El propio don Rodrigo es quien nos da a conocer la forma exacta, *Miraculum*, del onomástico que adjudicó a esta fortaleza, genérico del que Balari juzga traducción el sustantivo catalán *mirall* y al que este mismo autor considera que ha de atribuírsele el significado de atalaya [3], en una donación de 974 a favor del monasterio de San Pedro de Roda, en que se lee: *in summitatem ipsius montis quem dicunt Miralio* [4]. Pero, de hecho, la situación de la citada fortaleza toledana es tan exiguamente atalayera que no justifica, por sí sola, el apelativo con que se la designa y que tan adecuado resulta, en cambio, en el caso del citado castillo de la Ribera navarra.

1 J. M. Quadrado y V. de la Fuente, *Cast. la Nueva*, de la colección *España, sus monumentos y artes*, t. III, p. 439.

2 J. Gorosterratzu, *Don Rodrigo Jiménez de Rada*, p. 131.

3 *Orígenes hists. de Cataluña*, pp. 50 y 286.
P. de Marca, *Marca Hispánica*, p. 116.

Por el puerto, pues, que desde el siglo XIII ha venido denominándose de Milagro, fué por donde acometieron los almohades, en sus reacciones contra Toledo subsiguientes a la jornada de las Navas. Y es natural que sucediera así, habiendo partido aquéllos, conforme es de creer, del mediodía peninsular, ya que el otro importante camino desde esa misma zona a dicha población, el del Puerto de Orgaz, forzosamente había de resultar impracticable, encontrándose Malagón, Calatrava la Vieja, Alarcos, Piedrabuena, Benavente (casi ribereño del Guadiana) y Caracuel en poder de los cristianos.

Y precisamente, a unos 10 km. al S. del Puerto del Milagro, en la margen izquierda y a unos 50 m. del río de ese mismo apelativo, y a 250 de la carretera de Toledo a Ciudad Real, son perceptibles todavía, sobre una modesta eminencia del terreno, los restos de un conjunto fortificado, reputable a primera vista como medieval. Formaron dicho conjunto: por una parte, una cerca oblonga, y sin torres, de 245 ms. de largo mayor y la mitad aproximadamente de ancho, obra de tapiería de tierra y menudas piedras, sin adición de cal, a la que circunvala, como a 9 ms. de distancia, un foso rupestre de 8,50 ms. de ancho y 2 ms. de profundidad; y, por otra, una gran torre inmediata a la cerca, aunque desligada de ella, acantilada sobre el cauce del río, torre que, en sus paramentos, es de mampostería trabada con mezcla de cal y arena y, en el interior de sus muros, de tapiería como la de la cerca. Hoy, con resultar todavía identificable, en planta, lo desaparecido de torre y cerca, es poco lo que de éstas subsiste, pero, aun así, lo que de ellas se conserva permite considerarlas, a pesar de su distinta naturaleza, como erigidas, una y otra, en los decenios iniciales del siglo XIII. Y, dentro de dicha cerca y consiguientemente ya en la provincia de Ciudad Real, queda emplazada la que, en la comarca, es conocida por ermita de Milagro, vinculada en lo afectivo al pueblo toledano de Ventas con Peña Aguilera, cuyo vecindario la visita anualmente en romería el 7 de septiembre, ermita que por su sintomática denominación, en coincidencia con su emplazamiento, proporciona la certeza de que las indicadas cerca y torre constituyeron el castillo en que tan angustiosos días vivieron

el arzobispo D. Rodrigo y sus acompañantes, y en donde el animoso prelado se propuso crear una nueva población, fracasado probablemente por el azote del paludismo que, aun hoy, tiene convertido en inhóspito aquel paraje.

El puerto de Milagro se encuentra 3 km. al O., tan sólo, de la recta Córdoba-Toledo, situación por demás expresiva de que esa *via publica* que por él pasaba y que luego lo hacía por Pulgar, arribaba a la ciudad del Tajo por el O., o sea por parte idéntica a por donde en buena lógica lo debía de realizar el camino omeya, y esto, a nuestro juicio, constituye prueba concluyente de que esas dos calzadas fueron un camino mismo.

Fegabraen = Angostura de Torre Abraham.

Según los *Anales*, las fuerzas opuestas por Toledo a la formación musulmana, en el lance que en ellos se relata, alcanzó a ésta — lo que es decir que ella se replegaba ya — y la desbarató en *Fegabraen*. Pero, siendo lo natural que la hueste atacante se retirara por ruta fácil y no por vericuetos, *Fegabraen* ha de buscarse en el que es estimable como camino de Córdoba a Toledo. Sin duda alguna ese apelativo *Fegabraen* constituye corrupción del topónimo árabe *Faŷŷ Ibrāhīm* = «desfiladero o angostura de Abraham». Y se nos antoja más apropiada la segunda que la primera de estas acepciones, porque mientras la voz «desfiladero» presupone una estrangulación tan absoluta del terreno, que casi obliga a efectuar su recorrido de uno en uno, o poco más, la palabra «angostura» entraña en su significado una cierta relatividad, afecta a la configuración general de terreno y compatible con que el paso sea verificado no ya por una formación de bastantes hombres en fondo, sino, incluso, por río tan caudaloso como lo es el Orinoco en Ciudad Bolívar, la Angostura de nuestros colonizadores de Indias.

Ahora bien, en el mapa nacional a escala de 1 : 50.000 del Instituto Geográfico, se encuentra registrado un camino, con categoría nada menos que de cañada, que, procedente del noroeste, traspone por el puerto de Milagro y que a partir de

éste mantiene constante rumbo hacia el S. en trayecto de más de 22 km., recorridos contiguamente al río del nombre mismo de dicha brecha natural de comunicación y con paso por las inmediaciones de la citada ermita. Y, según se indica en el mapa de referencia, 13,5 km. aguas abajo de la fortaleza homónima del indicado río y 1,5 km. después de que éste vierta en el Bullaque, el camino en cuestión atraviesa una angostura, conocida hoy en el país por Boca de la Torre, inmediata a la cual se encuentra una denominada «Torre de Abraham». No figura registrada esa angostura, como tal, en el referido mapa; pero Coello, de reconocida solvencia en la materia y presidente que fué de la Sociedad Geográfica de Madrid, dice que ese camino — que él describe de S. á N. — «sigue desde Luciana por llano, en algún trecho de las orillas del Bullaque, pasa luego una nueva angostura, defendida en la margen derecha por la torre de Abrán o Abrahán; continúa cerca del caserío y despoblado del Molinillo y cruza la divisoria entre Guadiana y Tajo por el Puerto del Milagro...» [1].

Por tres textos, cuando menos, consta que esa torre de Abraham — de Habram, en el folleto oficial *Descripción de la Cañada Segoviana* [2] — es designada así desde remota fecha. El más antiguo de ellos es un privilegio real otorgado a Jaén, en 6 de enero de 1246, por el que Fernando III vende a los toledanos diversos lugares que habían pertenecido originariamente al arzobispo don Rodrigo y entre los que contaban «... Miraglo, la Torre de Foja, Abrahe, Muro, Acijara, Penna é Alcocer...» [3], siendo seguro que la coma interpuesta ente Foja y Abrahe responde a un *lapsus* en la transcripción de dicho documento. Sigue a éste, en orden cronológico, la carta de concordia entre el Concejo toledano y la Orden de Calatrava, convalidada por Alfonso X en 24 de agosto de 1269, en que se hace mención

[1] F. Coello, *Vías romanas entre Toledo y Mérida*, en *Bol. de la Soc. Geogr. de Madrid*, t. XXVII, p. 27.

[2] *Descripción de la Cañada Segoviana desde Carabias al Valle de la Alcudia*, Madrid 1856, p. 33.

[3] Véase copia de A. M. Burriel, publicada por M. de Manuel Rodríguez, en obra citada, p. 482.

del privilegio precedente, como aportado para enjuiciar sobre lo debatido, indicándose que las poblaciones vendidas por el Rey Santo a los de Toledo fueron «... Torre de Toiahahraham é Moro, é Acijara, é Peña...» [1]. Finalmente, el texto más moderno lo constituye un pasaje del *Libro de la Montería* en que, al hablar del Robledo de Bullaque, se hace referencia a la «Torre de ojo Abrahen» y se aportan indicaciones topográficas suficientes para identificar la misma con la Torre de Abraham del Instituto Geográfico [2]. Mas, tanto en el citado privilegio, como en la carta de concordia y en el *Libro de la Montería*, el apelativo Abraham figura precedido de voces — *Foja*, *Toia* y *Ojo*, respectivamente — que, siendo distintas en grafía, ofrecen entre sí indudable analogía fonética, como también la ofrecen todas ellas con el *Fag* del topónimo de los *Anales*, lo que las delata como simples deformaciones del vocablo árabe *faŷŷ*, equivalente a «angostura». Naturalmente, aquí se plantea la cuestión de si tales deformaciones serán imputables a los copistas o mero reflejo de la sistemática sustitución de dicho vocablo, en el léxico de la Xara, por otro oriundo de él y de su mismo significado. Y lo prevengo porque, precisamente en esa zona, de la que los Montes de Toledo constituyen porción principal y en que tan abundantes son las angosturas, perduran en uso otros dos topónimos, cuando menos, en los que entra como componente la voz oja — con h o sin ella — y que proporcionan nombre a sendos ríos muy angostos en algunos de sus tramos: el Ojailen, afluente del Valdeazogues, y el Hojalora, al que el *Libro de la Montería* denomina Foyalora [3] y que, siendo de menor recorrido que el Tirteafuera, al que se une, es considerado como tributario directo del Guadiana en una publicación de la División Hidrológica de Ciudad Real [4]. En Fegabraen = Torre de Abrahan = Boca de la Torre, tenemos, pues, definido de modo muy exacto, por corresponder a una angostura, un punto de paso del

1 Publica este doc. el *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava*, en p. 131.
2 *Libro de la Montería*, ed. Gutiérrez de la Vega, t. II, p. 235.
3 *Libro de la Montería*, ed. y t. citados, p. 251.
4 *Itinerarios del río Guadiana y de todos sus afluentes*, Madrid 1883, p. 7.

camino de Córdoba a Toledo, punto que, perteneciendo a un tramo bastante adentrado de esa «carrera pública», permite la identificación aproximada de la traza, no sólo de la parte de ese camino en que el indicado punto se encuentra, sino de casi la totalidad de la expresada vía, a contar de Armillāṭ.

El Faŷŷ al-ʿArūs = Ffoia lora = Hojalora.

De esos otros dos topónimos, Ojailen y Hojalora, acabados de citar, el segundo no sólo hace referencia a una angostura de la zona atravesada por el camino de Córdoba a Toledo en época califal, sino que corresponde a un punto estimable, según veremos, como de forzoso tránsito de dicho camino. En cuanto a la identificación de la forma correcta del apelativo de que deriva el onomástico Hojalora, una vez lograda la de su componente inicial, no es de las que se prestan a titubeos, ya que su componente terminal se nos repite casi idénticamente en un privilegio de Alfonso VIII, de fines del siglo XIII, en el *Libro de la Montería* del siglo XIV, y en nuestros modernos mapas. En el documento de que queda hecha mención, que es un privilegio rodado a favor de la Orden Calatrava, confirma Fernando IV otro de Alfonso X que, a su vez, convalida un tercero de Alfonso VIII, por el que este monarca dona a dicha Orden determinadas dehesas con la finalidad, entre otras, de «ayuda del enguarda del puerto de ffoia lora et pā carne de los Castiellos que auedes en la Andaluzia», merced que hubo de efectuarse entre 1182 y 1194 [1]. Y es indudable que ese topónimo «Fag Lora» o «Fag Lura», por tanto tiempo sumido en olvido, alude a aquel mismo *Faŷŷ al-ʿArūs* = «la angostura de la novia» o

[1] Arch. Hist. Nac., Orden de Calatrava, privs. reales, nº 166. Aunque muy mutilado, este privilegio se conserva en bastante buen estado en lo que de él subsiste. La data de la donación de Alfonso VIII, que debió de figurar en lo desaparecido del pergamino, quedaría comprendida entre 1182, en que inicia su actuación al frente de dicha Orden de Calatrava el maestre don Nuño, en vida del cual efectúa su donación Alfonso VIII, y 1194 en que, de resultas del desastre de Alarcos, quedó perdida para Castilla la zona en que se abre el puerto en cuestión.

«de la recién desposada», citado por al-Bakrī — probablemente copiando a Rāzī — como lugar en que el Guadiana efectuaba su reaparición «en el campo de *al-Faŷŷ*». Dice el mencionado texto, según tradujo el señor Lévi-Provençal: «... *Ce fleuve Guadiana disparaît entre Mérida et Badajoz (sic). Il coule souterrainement pour finir par reparaître au lieu dit Faŷŷ al-ᶜarūs, dans la plaine d'al-Faŷŷ* (بفجّ العروس من فحص الفجّ). *Puis il disparait pour reparaître près d'une bourgade du territoire de Calatrava, du nom d'Āro.* (آرُ)» [1]. El hecho de que el *Faŷŷ al-ᶜArūs* no sea, precisamente, el lugar donde retorna a la superficie de modo definitivo el Guadiana, no constituye, en realidad, óbice para esta identificación, porque el propio texto transcrito en último término es harto elocuente, sobre lo confuso de las ideas de los geógrafos musulmanes acerca del que proverbialmente ha venido contando como el más enigmático de nuestros ríos. Pero fuerza es reconocer que, tanto sugestiva como fonéticamente, la voz Hojalora de nuestro actual nomenclátor desmerece bastante del apelativo árabe de que procede.

Los puertos del tramo occidental de la divisoria entre Guadiana y Tajo, en tierra de Toledo.

Comprobado el paso de este camino de Toledo por Torre Abraham y por el castillo y el Puerto de Milagro, y con objeto de proceder en su momento a la restitución del total recorrido de esa importante arteria de nuestra antigua red de comunicación interlocal, será útil consignar aquí algunas indicaciones, tanto acerca de ese puerto, como de algunos otros inmediatos a él.

1 Forma parte este pasaje del *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, de al-Bakrī (ms. nº 5.095 de la Bibl. Nac. de París), cuya transcripción y traducción nos proporciona E. Lévi-Provençal, en su trabajo *La Description de l'Espagne d'Aḥmad al-Rāzī*, en AL-ANDALUS, t. XVIII (1953), fasc. 1, p. 102.

Se viene denominando Puerto de Milagro, como ya he dicho, desde la Edad Media, a uno existente en los Montes de Toledo, por el que cruza una de las más importantes cañadas de Mesta, la «Segoviana», que por él se dirige hacia Porzuna y, de aquí, a unirse, entre Piedrabuena y Picón, con la procedente del Puerto de la Matanza, Malagón y Fernán Caballero, confundida con la cual continúa, después, hacia la Viñuela, Puerto Pulido y los valles de la Alcudia y de los Pedroches. Ocurre sin embargo, que los textos más antiguos en que figura consignado el apelativo Milagro, lo aplican invariablemente al castillo organizado para protección del puerto mismo acabado de citar. Y es solo próximo a mediar el siglo XIII, cuando en los documentos comienza a aplicarse ese denominativo al puerto por el que la Cañada Segoviana traspone de la cuenca del Tajo a la del Guadiana. Suscita esto la sospecha de que, hasta algo después de construirse el tal castillo, fué designado dicho puerto con nombre distinto del que modernamente se le asigna. Veamos si se halla justificada esa sospecha y, en su caso, cuál fué el nombre con que pudo ser conocido antes el expresado boquete de comunicación entre las dos cuencas.

Hasta seis puertos distintos, cuando menos, menciona el *Libro de la Montería* [1] que, aproximadamente, sobre un mismo paralelo, jalonan un extenso tramo de la divisoria que forman los Montes de Toledo entre las aguas vertientes al Tajo y al Guadiana. Estos seis puertos, de los que uno es el de Milagro, resultan perfectamente identificables en el mapa nacional, a escala 1 : 50.000, del Instituto Geográfico [2], aún no rezando en él como tales. Dichos puertos, reseñados de este a oeste, son los siguientes:

a) El puerto de la Yedra, localizable tanto por el arroyo del mismo nombre que de él desciende, como por su proximidad al Puerto Mathes, citado inmediatamente después del de la Yedra, en el referido texto.

b) El puerto o portizuelo Mathes, identificable por el

[1] *Libro de la Montería*, ed. cit. t. II, pp. 231 a 234.
[2] Hojas 684 y 685.

Arroyo «del Marchés» — apelativo, éste, que es una deformación de aquél, según veremos —, y porque lo cruza la denominada «Cañada del Puerto Marchés», quizá la principal de las de Mesta y de la que más adelante he de hablar.

c) El puerto o portizuelo del Avellanar, localizable por el arroyo y la casa de su mismo nombre, afluente aquél del río Bullaque y situada ésta al pie y a mediodía de esa brecha de tránsito, contigua a un camino hacia San Pablo de los Montes, en la vertiente septentrional de la divisoria.

d) El collado del Eruela, reconocible por el arroyo de la Hiruela que desde este punto de paso afluye al arroyo de la Jaraba, unido al cual desagua en el de Villapalos, que por su parte vierte en el río Torcón; y además por el camino de Hiruela, con origen en el mismo collado y que está próximo al venero de Martín Domínguez y al arroyo de la Higuera, con los que indudablemente guardan relación el Cerro de la Higueruela y el Val de Martín Domínguez, que el propio *Libro de la Montería* menciona al tratar de este portillo natural de paso.

e) El puerto del Milagro, identificable por cruzarlo la Cañada Real que, procedente de Pulgar y de Las Ventas con Peña Aguilera, enfila hacia la ermita, homónima de dicho puerto, y de la arteria fluvial de que esa ermita es ribereña, en la vertiente sur de la divisoria, y a la vez por constituir punto de tránsito de un camino que en el gráfico indicado cuenta como «de San Pablo al Puerto de Milagro».

f) El puerto Carbonero, localizable por dos arroyos, uno de dirección sur-norte y afluyente del de San Martín de la Montilla, — que a su vez desagua en el arroyo Guajaraz, tributario directo del Tajo — llamado «arroyo de los Carboneros», y otro de dirección norte-sur y afluente, por su parte, del río Milagro, denominado «arroyo del Carbonero»; además es punto de paso de dos camtnos procedentes respectivamente de Las Ventas con Peña Aguilera y de Cuerva, que convertidos allí en uno solo marchan luego, por separado, hacia el Río Milagro, si bien conservando ambos el apelativo de «Camino del Puerto Carbonero».

Todavía menciona el *Libro de la Montería* otro puerto, el

de las Encebras, correspondiente al propio tramo cumbrero de que hablo y que tal vez sea el Puerto Acebrón del Instituto Geográfico y el que, en la actualidad, es conocido en la comarca por puerto de las Cebras, al E. inmediatamente del de Milagro. Sin embargo, la falta de otras noticias referibles con certeza a este séptimo puerto, me impide tomarlo aquí en consideración.

Particularidades de estos puertos en relación con una vía directa de Córdoba a Toledo; referencias históricas.

De todos esos puertos de que habla el *Libro de la Montería* podemos descartar de antemano, a los efectos del paso de una vía de Córdoba a Toledo, el de la Yedra, excesivamente occidental para ella, y porque existen otros menos distanciados que él de la recta de unión entre aquellas dos poblaciones. Y en relación con esto es de tener en cuenta que por el Puerto Mathes viene pasando, por lo menos desde el siglo XII, esa cañada que he mencionado como principal, quizá, de las de Mesta procedente, según más adelante veremos, de lugares muy al O. de Gāfiq. Mal pudo pues valerse de ese puerto un camino de Córdoba a Toledo para el que, por su manifiesto carácter de directo, ni siquiera es admisible que pasara por paraje tan occidental como la expresada localidad del *Faḥṣ al-Ballūṭ*.

En cuanto a los cuatro puertos restantes que, con el de Milagro, consigna el *Libro de la Montería*, eran designados ya con su actual nombre — salvo ligera deformación por lo que respecta a uno de ellos — desde antes de construirse el Castillo de Milagro. Por de pronto, en la carta ya citada, suscrita por Enrique I en Burgos a 6 de noviembre de 1214, le es asignado como término al castillo construído por Jiménez de Rada: *ex una parte sicut protenditur montana a Portu illo de Alhover usque ad portum de Orgaz cum omnibus Villariis antiquis, quae continetur a praedicto castro, usque ad viam antiquam quae vadit a Toledo ad Calatravam per portum de Orgaz et cum Yevenes, et cum Navas de Bermudo, et cum Garganta de*

Babulea, et cum fortibus (por *fontibus) de Rabinat, et sicut protenditur via per Gargantam de Babulea, et fontes de Rabinat usque corralem Rubeum. Ex alia vero parte sicut protenditur montana illa a praedicto portu de Alhover per portum de Avellanar et de Maches usque ad Estenam, et ipsam Estenam cum omnibus terminis suis, et sicut protenditur recta linea ad focem de Guadiana...*

El pasaje transcrito figura reproducido en un privilegio otorgado por Fernando III, a 26 de enero de 1222, sin más variante — por lo menos en la edición de la copia obtenida por Burriel — que la de consignarse, descuidadamente, *ad fontem de Guadiana,* por *ad focem de Guadiana* [1]. No mucho más tarde, en 20 de abril de 1243, fué incluída la versión castellana de ese pasaje mismo, en carta de Fernando III expedida en Valladolid, por la que este monarca hace cesión al arzobispo y a la iglesia toledanos de Annovel (Añover) y Bazta (Baza), «que es agora en poder de moros», a cambio de «todos aquellos castillos que don Alfonso Téllez vos dió, es a saber, Muro, Malamoneda, Dos hermanas, Cedeniella, con todas sus pertenencias...» más «Pulgar et Penna Aguilera...» Y según esta versión, los linderos del «castiello de Miraglo» eran: «del puerto de Alhober, como va por sierra et con montes fasta el puerto de Orgaz, con todos los Villares antiguos, que son desde Miraglo fasta la carrera antigua, que va de Toledo hasta Calatrava por el puerto de Orgaz, et con el aldea que dicen Yebenes et con Navas de Bermudo, et con la garganta de Babulea, et así como va la carrera por la garganta de Babulea, é por las fuentes de Ravinat fasta Corralrubio, et de la otra parte, así como van los montes desde el puerto de Alhober por puerto de Avellanar, et de Machez fasta Estena, et esta Estena con todos sus términos, et así como va derecha linna fasta la foz de Guadiana...» [2]. Y esta descripción es reiterada casi a la letra, en la concordia de 1269, precedentemente invocada, entre el concejo toledano y la Orden de Calatrava, sin más cambio, propiamente, que el

1 Véase copia de A. M. Burriel, en obra citada, p. 329.
2 Véase copia de A. M. Burriel, en obra citada, p. 468.

de decirse en ésta «como van las montañas del sobredicho puerto de Alhober, et por el puerto de Avellanar, et de Maches...», en lugar de «como van los montes desde el puerto de Alhober por puerto de Avellanar, et de Machez...»

La mención tanto de la Estena como del Puerto del Avellanar en las versiones latinas y castellanas de que queda hecha transcripción, proporciona la certeza de que el Puerto Machez, citado en ellas, es el Puerto Mathes del *Libro de la Montería* y, por descontado, el Puerto Marchés del Instituto Geográfico.

En vida todavía de Enrique I, se hizo alusión a algunos de esos puertos en la bula de Honorio III, suscrita en 9 de febrero de 1217, confirmatoria de las pertenencias de la iglesia toledana, en que se expresa así el pontífice: *Ea propter, Venerabilis in Christo Frater [Rodericus], tuis justis postulationibus grato ocurrentes assensu domos vineas, molendina, furnum, sernas, et molendina de Turre sub villa: vineam, hortos, sernas Zuferolam cum omnibus terminis suis, acilicet, de Turre, Orgaz, ad Hievenes, et Albanuel, et Fontes de Rabinat, et Corral Rubio, Avenogiam, et Caveas de Guadiana, et Espinaz de Car [por Espinar del Can] et Esternas [Estenas], et Esteves, et postum Maches, et Avellanar, et Portum de Alfober, et Marializa usque ad Orgaz: Castrum de Polgar cum omnibus terminis suis* [1].

Poco más de un cuarto de siglo después de muerto Enrique I, en avenencia de 7 de mayo de 1245 entre la mitra toledana y la Orden de Calatrava, torna a hacerse mención del puerto Maches. Se concierta en ese pacto: «que el Arzobispo aya su tertis Pontificial entregamientre de todos los diezmos en todas las eglesias Parrochiales que son, é serán en la tierra de la Orden de Calatrava; esto es á saber, de la sierra de Orgaz fata la sierra, é el Puerto de Muradal, é del puerto de Miraglo, é del de Mochez es contra Guadalquivir...» [2].

Por su parte, el *Libro de la Montería* refiere lo que sigue, de esos cuatro puertos de que hablo:

«La Garganta [es decir, el arroyo] de la Yedra es buen

[1] Publicada por Gorosterratzu, obra citada, p. 423.
[2] Publicada en *Bullarium* citado, p. 78.

monte de oso en ivierno, et en el comienzo del verano. Et son las vocerías, la una por cima de la sierra del Sarzoso fasta el puerto de la Yedra; et la otra desde el puerto de la Yedra por cima de la cumbre fasta la cabeza de la Cereceda; et la otra por el camino del puerto Mathes fasta encima del puerto: et son las armadas la una en el robredal que está só la cabeza de la Cereceda: et la otra só la Cabeza del Zarzoso en el Palancar.....

El Cillero, et las Cabezas de los Aguileros, et el arroyo del Avellanar [en la Garganta del Torcón] es buen monte de oso, et de puerco en ivierno, et en el comienzo del verano. Et es la vocería por el puerto de Mathes fasta encima del Cilleron; et desde el Cilleron fasta el puerto del Avellanar: et por cima de Peña Cabrones fasta el camino de Miraglo. Et son las Armadas, la una al Allozarejo, et la otra á Sanct Pablo [de los Montes].....

El Portizuelo del Avellanar es buen monte de oso, et de Puerco en ivierno, et en el comienzo del verano. Et son las vocerías, la una por cima de la sierra que comienza desde el Eruela fasta el Aguilero: et la otra desde el Aguilero fasta el puerto Mathes et dende que tenga el lomo ayuso fasta el Avellanar.....

La ombría del puerto Carbonero es buen monte de oso et de puerco en ivierno. Et son las vocerías, la una por cima de la cumbre de la sierra, desde el puerto Carbonero, fasta el puerto del Milagro, et la otra desde el Puerto del Miraglo la sierra ayuso, fasta el arroyo de Peña Aguilera.....

El Puerto Carbonero como tiene fasta el puerto de Miraglo, et el Peralejo, es todo un monte, et es bueno de oso, et de puerco en ivierno, et en el comienzo del verano. Et son las vocerías, la una desde el puerto Carbonero fasta el puerto de Miraglo. Et la otra desde encima del puerto de Miraglo por el camino ayuso fasta dó entra la senda de la Figueruela en el camino. Et son las armadas la una a la Torreciella, et la otra a la posada de Martin Roiz» [1].

Del puerto Machez y del del Avellanar trata también la

1 *Libro de la Montería*, ed. citada, t. II, p. 231 a 234.

declaración que, por acuerdo de Felipe II, prestaron dos de los vecinos de San Pablo de los Montes. Con arreglo al traslado que de ella suministra Ortega Rubio, dice así esa declaración: «Cerca de San Pablo está el puerto de Marchez que es camino real, donde antiguamente andaban muchos ladrones, y ahora tiene el arca la Santa Hermandad vieja» [1]. Desgraciadamente, el sistema de transcripción adoptado por el editor de esta parte de las *Relaciones Topográficas*, no nos permite saber si el denominativo Maches figura realmente en el manuscrito original con la grafía con que él lo transcribe. De ocurrir así, resultaría que la variante hoy empleada de ese apelativo estaba ya en uso en la segunda mitad del siglo XVI.

En lo que concierne a la gran importancia que hubo de tener en nuestra antigua red viaria ese puerto, que daba paso a un camino real que constituía nada menos que una de las principales veredas de la Mesta, es de tener muy en cuenta la expresiva circunstancia de que en él se hallara instalada el arca de la Santa Hermandad Vieja, edículo en que el caminante de espíritu humanitario podia depositar los restos de los ajusticiados por la citada institución, los cuales eran ahorcados y, por si ello fuera poco, asaetados después con las reglamentarias trece flechas, en la zona toledana; como también podía efectuarse en Peralvillo, en la zona de que Ciudad Real constituía cabecera [2].

Rectificaciones a la onomástica de algunos puertos de la mencionada divisoria.

Tanto la *Descripción de la Cañada Segoviana* antes citada, como Madoz, Coello y Torre Aguilar-Amat, hacen uso también de la variante Marches, al hablar del que es llamado Puerto Mathes en el *Libro de la Montería*. Pero don Vicente de la Fuen-

1 J. Ortega Rubio, *Relaciones Topográficas de los Pueblos de España*, p. 537.

2 P. de Medina en sus *Grandezas de España*, citado por V. de la Fuente en *Castilla la Nueva*, de la col. citada..., t. III, p. 403; y L. Delgado Merchan, *Hª Documentada de Ciudad Real*, p. 326.

te consideró que debía escribir más a lo moderno y denominó Puerto del Marqués a este portillo natural entre la cuenca del Tajo y la del Guadiana [1].

Confrontando ahora las variantes reseñadas del nombre de este puerto, es verosímil que la *t* con que figura en el *Libro de la Montería*, responda a lectura errónea de los copistas o del editor de tan interesante pieza de nuestra literatura venatoria; y que, por su parte, la *r* del moderno apelativo obedezca a interpolación tardía. En cambio, en lo referente a vocalización, diríase correcta la actual forma del expresado onomástico, ya que en tal aspecto sólo cuenta como variante la representada en la avenencia de 1245 , donde la *a* de la primera sílaba se halla sustituída por una *o*. Es probable, por tanto, que el nombre de ese collado haya sido en época musulmana el de Puerto Maches, o más propiamente Machis, lo que induce a excluírlo de la interesante lista de topónimos relacionados con el vocablo *marŷ*, formulada por el señor Oliver Asín [2].

Por lo que respecta al puerto del Avellanar, hemos visto que se le designa así tanto en la documentación latina de tiempo de Enrique I, como en la latina y castellana de Fernando III, en el *Libro de la Montería* y en las *Relaciones Topográficas*, formuladas por iniciativa de Felipe II. Esto mismo es lo que sucede en las escrituras mozárabes toledanas, n^{os} 459 y 956, de las editadas por González Palencia. La primera de aquéllas, fechada en julio de 1221, corresponde a compra verificada por el canónigo Alfonso Meléndez a Domingo Petrez y a su esposa «de las losas que ellos tienen en el *puerto* llamado del Carbonero, ... con los siguientes linderos: conforme se toma desde el camino del *puerto* del Carbonero hasta el camino que sale de villar de Corva: luego baja al puerto del ¿Balenar? [برت دالبلنر], como se

[1] *Descripción de la Cañada Segoviana...*, edic. y pp. citadas; P. Madoz, obra citada, t. IX, p. 204, apelativo Fuenlabrada de los Montes; Fr. Coello, *loc. cit.*, pp. 29, 39 y 44; Salvador Torres Aguilar Amat, *Elogio de D. José Moreno Nieto*, en *Bol. de la Soc. Geogr. de Madrid*, t. XII, p. 484; V. de la Fuente, *loc. cit.*, p. 401.

[2] J. Oliver Asín, *El árabe «marŷ» en el vocabulario romance y en la toponimia de España*, en *Bol. R. Acad. Esp.*, 1945, p. 166.

toma hasta el puerto de Alhuaid [برت دلحوايد], tomando desde el *casar* de ¿Alesta? y vuelve a subir al puerto del Carbonero...» [1]. Por su parte, la segunda de dichas escrituras, datada en 1226, reza de este modo, describiendo una linde: «...desde el camino llamado del *Carbonero* hasta otro camino llamado camino de *Cuerva*, y desde el *Casar del Asno* hasta el barranco donde se halla el monte del Jabalí, y desde aquí, subiendo, como se sale al camino de *Cuerva*, y se pasa al *puerto* del Balenar [escrito, en esta ocasión, برت البلنار]» [2].

No disponiendo de más referencia del collado de la Eruela, que la del *Libro de la Montería*, con arreglo al orden mismo a que vengo ateniéndome, me correspondería hablar ahora del Puerto de Milagro. Sin embargo, para hacer más comprensible lo que de él me resta decir, aplazo el volver a ocuparme del mismo hasta haberlo efectuado del Puerto Carbonero. Hace mención de éste, además del *Libro de la Montería* y de los dos documentos invocados de la publicación del señor González Palencia, la escritura nº 468 de esa publicación misma, otorgada en agosto de 1222 y en que se formaliza la compra que, el propio canónigo interesado en las otras dos escrituras mozárabes primeramente citadas, «hace a don Gonzalbo el *Segoviano* del castillo de Miraglo de 11 *semansas del losar* mas 8 que él tiene, pro indiviso con el comprador, en término del *Puerto del Carbonero* hacia el camino de Miraglo, cerca del pico del Jabalí» [3].

El apelativo árabe del Puerto de Milagro.

La perfecta conexión de los textos transcritos con varios de los puertos de los montes de Toledo, abona como buenas las identificaciones que para ellos tengo consignadas. Sorprende, sin

1 A. González Palencia, obra citada, v. II, p. 61.

2 A. González Palencia, obra citada, v. III, p. 263.

3 A. González Palencia, obra citada, vol. II, p. 70. Por su situación entre el puerto Carbonero y el camino de Miraglo, el pico del Jabalí será probablemente el vértice Saltador, de 1.274 ms. de cota, del mapa del Inst, Geogr.

embargo, que entre los puertos que el *Libro de la Montería*, redactado casi mediado el siglo XIV, reseña al O. de Toledo, en la divisoria entre Guadiana y Tajo, no aparece el de Alhober, tan destacadamente mencionado en el deslinde de 6 de noviembre de 1213, en las réplicas latina y castellana de 26 de enero de 1222 y de 20 de abril de 1243, de ese mismo deslinde, y en la concordia de 1269 entre el concejo toledano y la Orden de Calatrava. La descripción del término adjudicado al castillo de Milagro, hacia el E., como hacia el O. tiene comienzo, en esos cuatro documentos, precisamente por el puerto de Alhober que, según el recto sentido de dicha descripción, proporciona nombre a las montañas del sector de los Montes de Toledo a que vengo haciendo referencia. Y ello ya es un indicio de la real importancia del tal collado.

Se menciona también el puerto de Alhover en algunos otros documentos anteriores a los acabados de indicar. Uno de ellos es el privilegio otorgado por Alfonso VIII a la Orden de Calatrava, a 22 de septiembre de 1189, donde se delimita el territorio adjudicado a esta milicia que, como expuse en otra ocasión, sería el mismo con que, al crearla, le efectuó concesión de dicha plaza Sancho III. Se concreta en este privilegio, que la linde del expresado territorio iba desde el Almadén de Chilon, *ad focem de Estera recte ad Caput, quod dicitur de Agudo, ad vadum Ficus de Estemellis, et per caminun quod vadit per Spinam, quae dicitur Canis, et inde vadit ad Portum de Alfobet usque ad Serram, quae dicitur de Orgaz* [1]. Resulta, pues, que el puerto de Alhober o Alfobet era designado ya con este mismo nombre en las postrimerías del siglo XII y, aún quizás, a mediados de él.

En la bula de 9 de febrero de 1217, citada antes, se reconocen como términos con los que Zuferola constituía pertenencia de la iglesia toledana: *postum* (léase *portum*) *Maches et Avellanar et Portum de Alfober et Marializa usque ad Orgaz.*

Y cuenta, en fin, como otro de tales documentos, el de confirmación por Fernando III, precedentemente invocado, del

[1] Publicado en *Bullarium* citado, p. 26.

donadío con que Alfonso VIII y luego Enrique I agraciaron a la iglesia y al arzobispo toledanos. En ella se refiere que... «el puerto, por el cual la predicha ciudad [de Toledo] es más atacada es el de Alhover...» [1]. Esta última escritura resulta todavía de mayor utilidad para el presente estudio que las otras, porque nos da a conocer que el puerto por donde se lanzaron los ataques que en Toledo amortiguarían la euforia por el éxito de Las Navas, fué el que se protegió mediante la organización del castillo de Milagro. Resulta, pues, que el puerto que con el tiempo vino a denominarse de Milagro, es el que en el siglo XII y a principios del XIII era denominado de Alhober, de Alfober o de Alfobet. Y esta conclusión queda confirmada por el hecho de que el puerto de Milagro aparezca citado en unión, si bien como distinto, del puerto Maches y de los del Avellanar y del Carbonero — que, con aquél, son los principales del sector de que me ocupo — precisamente en textos en que para nada cuenta el Puerto de Alhober, de Alfober o de Alfobet.

Las transcripciones que los documentos latinos y castellanos proporcionan del apelativo — árabe indudablemente — de este último puerto, no son muy coincidentes. Esta imprecisión onomástica resulta sin embargo subsanable, merced a los documentos mozárabes que editó González Palencia. De ellos, el nº 459 invocado antes, que habla del Puerto Carbonero, nombra, además, otro puerto de la misma zona, al que denomina de *Alhuaid* [برت دالحواید]. Por su parte, el nº 460 de esos mismos documentos, relativos a la venta de 12 *semansas de conejar,* dice que éstas se encontraban «entre Villar de Jenesa y Villar de Corva, conforme se va en línea recta al límite de la *sierra* y conforme se vuelve al puerto de *Alhuaid* [con grafía árabe idéntica a la del doc. nº 459] todo ello en camino de Toledo», es decir, en el que pasaba y pasa por el actual puerto de Milagro [2]. Y, finalmente, el documento nº 1158, también invocado ya, describe una linde que toma «desde el *puerto* del *Carbonero* hasta el camino que sale del *villar* de Corba... hasta el *puerto*

[1] Citado por Gorosterratzu, obra citada, p. 131.
[2] A. González Palencia, obra citada, vol. II, p. 62.

de *Alhuair* [برت دالحوایر]... hasta salir al *puerto* del *Carbonero*» [1]. Es completamente obvio que en estas tres escrituras se alude a un mismo puerto, denominado de الحوايد o de الحوایر, independientemente de que en ellas se hable también de otros. Pero de las dos variantes que suministran en conjunto dichos documentos, la registrada en el nº 1158 proporciona la lectura *Alhuair*, que al coincidir, o poco menos, con el onomástico Alhober, Alober o Alhover de las cancillerías real y pontificia, evidencia que a ella, y no a otra, debemos atenernos.

Restitución aproximada del camino de Córdoba a Toledo en la época califal.

Pasando ahora a la que constituye finalidad esencial de este trabajo, que es establecer en líneas generales cuál fué la traza de la carrera Córdoba-Toledo, observamos que los tres puntos conocidos como de paso de ese camino, *Armillāṭ*, *Faŷŷ Ibrāhīm y Burt Alhuair*, de hecho la definen casi en su total recorrido. Porque, identificados esos puntos, los propios accidentes del terreno, conforme he consignado inicialmente, permiten establecer sobre el mapa del Instituto Geográfico, en proximidad de las rectas de unión de cada dos de tales puntos consecutivos, qué caminos de esa zona desértica, en la que, explicablemente, éstos nunca habrán sido numerosos, han de haber formado parte de la expresada vía.

Desde *Armillāṭ* se afrontaria en toda su aspereza la directa ascensión a las navas que respaldan por el N. la, en ese tramo, tan abrupta vertiente S. de Sierra Morena, para, una vez en ellas, ir a pasar por las proximidades del Castillo de Almogávar, 2,7 km. al O. de la recta Córdoba-Toledo y posible estación en la ruta entre estas dos localidades, si es que para entonces perduraba el poblado premusulmán que es seguro que ha existido allí.

Se iría luego a vadear al Guadalmez y a cruzar primero

[1] A. González Palencia, obra citada, vol. preliminar, p. 370.

Sierra Madrona por Puerto Mochuelo, 6,3 km. al O. de la citada recta y clásico en las comunicaciones entre Córdoba y Toledo, en los tiempos de la postreconquista y comienzos de la edad moderna [1]; después, el Valle de la Alcudia; y finalmente, al Puerto de la Caracollera, en la Sierra de la Solana, límite septentrional del referido valle, repetidamente denominado en el *Libro de la Montería* «Campo Dalcudia». Y es verosímil que este postrer nombre [2] se haya correspondido, en época musulmana, con el de *Faḥṣ al-Kudya*, homólogo del de *Faḥṣ al-Ballūṭ* con que fué designado el Valle de los Pedroches, contiguo al de la Alcudia, y con los que es presumible que llevaran por ese tiempo mismo, el Campo de Calatrava, el de Montiel y el de Criptana, componentes de zona lindera, por naciente, del valle últimamente mencionado, como lo es, por el O. del *Faḥṣ al-Faŷŷ*, según era denominado en esa misma época el sector en que el Hojalora vierte en el Guadiana, nombres comarcales, todos los de referencia, que cuentan con un muy remoto antecedente en este aspecto, en el apelativo *Ager Limitanus*, adjudicado ya en los días de Plinio, a zona bastante allegada a alguna de las acabadas de citar.

[1] Puerto Mochuelo se abre al pie del castillo de ese mismo nombre y fué objeto de donación por San Fernando al Concejo de Córdoba, de que se conserva el privilegio original en el Arch. Mun. de Córdoba, donde se lee: «*Dono itaq̄ vobs et concedo Castellm̄ de Almodouar. et Castellm̄ de Oueio et Castellm̄ de Chilon, et Castellm̄ de Scā Emfemia. et Castellm̄ et villam de Gaḥet. et villam que vocat̄ Petroche. et Castellm̄ de Mochuelos... ffacta carta apd. Toltum xxiiij die Iulij. Era MCCLXXX prima...*», esto es 1243 y no 1242 como indica R. Ramírez de Arellano (obra citada, t. IV, p. 23). Dos años y medio más tarde, en 31 de diciembre de 1245, hacía donación San Fernando a la Orden de Calatrava, en trueque de determinadas pertenencias de ella y con asentimiento del Concejo de Córdoba, de *quantum est de Mochuelos, usque ad Guadarmes... (Bull.* citado, p. 83). Ocasión en que es de suponer que el propio castillo de Mochuelos quedó como pertenencia de la orden, ya que se halla a la derecha del mencionado río. Y por su parte la citada orden, al parecer por acuerdo de 1397, organizó en Mochuelo un priorato con título de «Sancta Maria», de que da noticia Rades y Andrada (*Chr. de Calatraba*, p. 64 c. 1.). Según E. Agostini (*La población de la Balalita*, p. 87), «la Iglesia ya no existe: un siglo y medio después [de fundada] fué destruída por un incendio».

[2] *Libro de la Montería*, edic. y t. citados, p. 252 y 253.

MAPA DE LOS CAMINOS MEDIEVALES DE CÓRDOBA A TOLEDO.

Traspuesta la Sierra de la Solana, se continuaría hacia las Minas de Valdeinfierno y las de Villa Gutierre — éstas últimas sobre la citada recta — a cruzar el río Tirteafuera y situarse en Abenójar, 3,6 km. al oeste de la tan citada recta e importante nudo de comunicaciones en la Edad Media; aquí se cruzaría con el camino que, por Ciudad Real, se dirigía hacia Sevilla — desde el de Toledo a Andalucía por el puerto de Orgaz — camino, éste de Sevilla, reiteradamente recorrido por Alfonso XI en el segundo cuarto del siglo XIV [1].

A partir de Abenójar, la carrera se dirigiría, probablemente por el «Camino de Tablacaldera», a buscar — por la vaguada del Tirteafuera — el *Faŷŷ al-ʿArūs,* que permite llegar al Guadiana sin remonte de cota superior a la del propio Abenójar, siendo así que el cruce de la sierra, de la que los vértices Villarreal y Hojalora constituyen cumbres extremas, oriental y occidental respectivamente, por los puertos — innominados en el mapa del Instituto Geográfico — que flanquean al primero de tales vértices por naciente y poniente, exigía inicialmente trepar bastante y luego descender más de 100 ms. hasta el Guadiana, todo ello con importante aumento de recorrido, para situarse en punto que, dada la topografía de la zona, resultaba de inexcusable tránsito al encaminarse desde Abenójar a *Faŷŷ Ibrāhīm.* En este trayecto se cruzaría el Guadiana, probablemente por el Vado de Valhondo, y tras corto recorrido, sin correspondencia en el mencionado gráfico, si bien fácilmente inducible, se ganaría el «Camino bajo del Chiquero a Luciana». De aquí, dejando a la derecha los vértices Valronquillo (a 11 km. al este de la recta Córdoba-Toledo) y Pezuela, que fuerzan a un muy brusco cambio de rumbo, se iría a desembocar en un llamado camino de la Plata que traspone la sierra de Navalagrulla por Puerto Recuero, apelativo, éste, en que trasluce la importancia del collado a que corresponde como brecha de muy generalizado paso de nuestra arriería organizada de otrora. Y esto último constituye buena prueba de que el tal «Camino de la Plata» es uno de los que, dotados o no de piso artificial, recibieron

1 Véase nuestro citado estudio.

traslaticiamente, en época musulmana, el nombre de *balāṭ*, que propiamente significa pavimento, según hizo constar el señor Saavedra [1].

Desde Puerto Recuero se continuaría por el «Camino de la Plata», a pasar por una angostura comprendida entre la «Sierra de Navalaencina» y el vértice «Navalrincón», y llegar así a un camino, ya en terreno abierto, al que siguen un «Carril de la Cañada de la Loba» y, luego, una «Cañada» anónima en el mapa a que me vengo refiriendo, pero que verosímilmente será la de la «Loba», por la que se llegaría a la Vecedilla. Dejado atrás este minúsculo poblado, por las inmediaciones de él se cruzaría el río Bullaque, al parecer también a vado, por la que el Instituto Geográfico denomina «Cañada para el paso de los ganados trashumantes». Y ya por esta cañada se proseguiría primeramente, hasta la angostura de Torre Abraham y luego remontando la vaguada del Milagro, hasta el castillo y el Puerto del nombre mismo de este río, desde donde el camino marcharía, con corta o ninguna diferencia, por la actual carretera, hacia Ventas con Peña Aguilera, Cuerva, Lagos, Argés y finalmente Toledo.

Verosímil confirmación del Faŷŷ al-ᶜArūs *como lugar de tránsito del camino de Córdoba a Toledo en la época califal.*

El paso de este camino por el *Faŷŷ al-ᶜArūs* es probable que se encuentre confirmado por un pasaje de la *Crónica Adefonsi Imperatoris*, de no fácil explicación hasta ahora. Se dice en ese texto que los reyes Texufin, Azubel de Córdoba y Aben-

[1] Dice este autor en su estudio *La Geogr. de Esp. del Edrisi*, p. 52: «La palabra *balat* (بلاط) significa en árabe *pavimento*, y de ahí que se aplicara para designar las vías romanas de España, como lo prueba el vocabulario atribuído a Raimundo Martín, y se confirma por el gran número de *Albalates* que, esparcidos por toda España, señalan la posición y trazado de las antiguas calzadas». La expresada acepción ha sido admitida implícitamente por el señor Alemany en su citado trabajo, p. 69, y de modo explícito, por el señor Gómez Moreno en su *Cat. Mon. de Zamora*, p. 54.

zeta de Sevilla y, con ellos, otros reyes y príncipes mohabitas, reunido numerosísimo ejército se propusieron sorprender las ciudades de la zona de Toledo y destruirlas, *et moventes de Corduba, post paucos dies, venerunt in campum Luceniae, ibique castramentati sunt. Et dum essent ibi, factum est in eadem die ut mille milites electi et instructi fortibus armis de Avila et de Secovia cum magna turba peditum ascendabant per quamdam viam que ducit contra campaniam Cordubae, et dum irent cognoverunt quod rex Texufinus et castra eius essent in campo Luceniae.* Y que, sabido esto por los castellanos, parte de ellos, marchando ordenadamente desde medio día hasta media noche, fué a caer sobre el campamento de Tāšufīn desbaratando a los musulmanes y forzando al propio emir a huir a uña de caballo, herido en una pierna [1].

Una incursión desde Córdoba a la zona de Toledo, como el desplazarse de Avila y Segovia a la campiña Cordobesa, pasando por Lucena, situada 60 kms. al S.SE. de Córdoba, casi en el confín de dicha campiña con la serranía de Rute y Priego, son hechos que suscitan verdadera extrañeza. Aparte de que, la huída de Tāšufīn desde Lucena a Córdoba, en la natural dirección de repliegue de avileses y segovianos tiene, en sí misma, muy poco de razonable, y de que Lucena no era designada así en la primera mitad del siglo XII, sino *al-Yussāna* o *al-Yusāna* [2]. Sucede, sin embargo, que a 12 kms., en línea recta, al este del lugar en que el camino de Córdoba a Toledo por el *Faŷŷ al-ʿArūs* traspondría el Guadiana, se alza a la derecha de éste y junto a su confluencia con el Bullaque, el pueblecillo de Luciana, de cuyo nombre es posible que constituya deformación — nada sorprendente en la grafía medieval — el Lucenia de la crónica del emperador. De referirse realmente a esta localidad el topónimo de que hablo resultaría que, mientras los castellanos avan-

1 *Esp. Sagr.*, t. XXI, p. 364; edic. L. Sánchez Belda, p. 90.

2 اليسانة = al-Yussāna en *Les Mémoires du roi zīride ʿAbd Allāh*, edic. E. Lévi-Provençal, en AL-ANDALUS, vol. IV, fasc. I, pp. 93 y 94; اليسانة = al-Yusāna en Idrīsī, obra citada, edic. Dozy y M. J. de Goeje, p. 205 del texto árabe.

zaban por el camino del *Faŷŷ Ibrāhīm* y el *Faŷŷ al-ᶜArūs*, el ejército de Tāšufīn se proponía llegar por Luciana, Piedrabuena y Porzuna al puerto denominado por entonces de Alhuair y posteriormente de Milagro. Y es de notar cómo, de haber constituído los alrededores de Luciana el campo de *Lucenia*, se acomodaría el denominativo de ellos, en época musulmana, al que, según el *Libro de la Montería*, parece haber sido de uso en este sector del país.

De la disposición material del camino en estudio.

Para mí tiene mucho de probable que en toda esta carrera, — aparte de los puentes del tramo Córdoba-Armillāṭ, a que precedentemente me he referido y algunos más que se construyeran en cualquier otro paraje —, sólo puede atribuirse a épocas musulmanas parte más o menos considerable de la traza y quizá algún desmonte, ya que ni de piso artificial creo que se le dotara. Me induce a presumirlo la falta de toda referencia a los accesorios habituales de las calzadas bien organizadas, tanto en las descripciones literarias, como en los gráficos que conozco de la zona que ese camino atravesaba. Y es de advertir que la traza reseñada pasa en algunos de sus tramos por terrenos que, como los de granito descompuesto, son suficientemente consistentes para el tránsito en tiempo seco, pero que se borran tras una etapa algo prolongada de agua. En estos terrenos basta la interrupción del paso durante algunos años para que se ofrezcan como si jamás los hubiera surcado, no ya carrera, sino sendero alguno, lo que explica la actual falta de conexión entre partes de camino que se nos aparecen hoy sin enlace, pero que indudablemente lo han tenido en algún tiempo.

Esa considerable merma de circulación por lugares que precedentemente han gozado de intenso tránsito, es natural consecuencia de la alteración con el tiempo de las circunstancias en que determinadas actividades se han ido desenvolviendo en cada comarca. Así, la paralización de los rudimentarios molinos fluviales, secuela de la puesta en marcha de las modernas harineras,

ha restado mucho de su tránsito al camino — hoy en gran parte perdido — de los «Molinos de la Jurada», por donde era conducido para su molienda el trigo de Villanueva de Córdoba. Como el ferrocarril de Pueblo Nuevo del Terrible a Puertollano ha puesto fin al tráfico de herradura entre Andalucía y la Mancha, que se realizaba antes por el camino real que trasponía Sierra Morena por Puerto Mochuelo. Y ello, hasta el punto de que en la Venta del Zarzoso, una de las todavía subsistentes en este camino, algo a naciente de ese puerto y no muy alejada de donde pudo hallarse la del Molinillo, — en que Rinconete y Cortadillo trabaron amistad — no es posible hoy agenciarse ni un penado vaso de tinto de la tierra con que apagar la sed.

El itinerario reseñado, contra lo que pudiera imaginarse y salvo en su tramo inmediato a Córdoba, afecta de modo casi exclusivo a naves de piso sensiblemente horizontal o de muy suave ondulación — éstas y aquéllas de fácil travesía — y supone el paso de unas vaguadas a otras, principales o secundarias, por escotaduras naturales, en sierras de no intrincada contextura y de reducido grosor que, cualquiera que sea su longitud, no exceden de meros telones montañosos, en general de dirección este-oeste. Esto contribuiría sin duda para la adopción de ese camino en época en que, en realidad, no podía reputarse como un inconveniente lo desértico de las zonas que atravesaba, toda vez que cualquier otro a que se hubiera recurrido para dirigirse de Córdoba a Toledo, habría tenido que atravesar parajes tan poco poblados como los de tránsito del itinerario descrito.

Acerca de cuándo se organizaría este camino.

En lo que respecta a este particular, además de muy escasos resultan en extremo inconcretos los antecedentes que he conseguido allegar, limitados a un exiguo número de noticias que, sin aludir expresamente a ese camino o a otro alguno, tal vez guarden relación, aun dentro de su vaguedad, con la organización del mismo. Entre ellas destaca, tanto por el momento a que se refiere, como por su prolijidad y por lo prestigioso de quien la

suministra, la consignada por el segundo de los al-Rāzī, en la versión tan desconcertantemente viciada que de su crónica se posee. Dice así nuestro moro Rasis: «Et este Abderrame [I] fiço muchas cosas buenas et mui prouechosas para la tierra. Et este fiço los arracifes que atraviesan los montes, et los ualles de Espanya, et el fiço las buenas calçadas que uan de las unas uillas para las otras» [1]. Y sea cual fuere la veracidad de este pasaje, ha de convenirse en que parece redactado pensando, más que en cualquier otro camino, en el de Córdoba a Toledo por Armillāṭ, que, justamente, va de una villa para otra atravesando montes y valles.

Otra noticia a tener en cuenta ahora, es la proporcionada por Ibn al-Aṯīr en el sintético resumen con que pone término a lo que dice del emir ᶜAbd al-Raḥmān II, texto que Fagnan traduce como sigue: «... *il édifia [ᶜAbd al-Raḥmān II] des palais et des lieux de plaisance nombreux et établit des routes*» [2]. Y quizá guarde, también, relación con la organización del camino de Córdoba a Toledo, cierto pasaje de al-Maqqarī, interpretado de este modo por Gayangos: «*He* [ᶜAbd al-Raḥmān II] *constructed every where bridges...*» [3].

De estas tres noticias, resulta particularmente interesante la primera, más que por sí misma, por lo inverosímil de que Aḥmad al-Rāzī, escritor áulico de los días de ᶜAbd al Raḥmān III, se permitiera atribuir la organización general de los caminos de al-Andalus a un lejano antecesor del soberano en ejercicio, de ser debida aquélla a este último. Es pues probable que los principales y los más de esos caminos se organizaran con anterioridad a ᶜAbd al-Raḥmān III, sin que esto suponga que muchos o los principales de ellos no fueran objeto, luego, de importantes mejoras e incluso de sustanciales alteraciones en la traza. Por

[1] Crónica de al-Rāzī, ed. Gayangos, en *Memorias sobre la autenticidad de la Crónica denominada del Moro Rasis*, apénd. I, p. 95, c. 1, apud *Memorias de la R. Ac. de la Hist.*, t. VIII.

[2] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fi-l-ta'rīj*, trad. F. Fagnan, en *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, p. 230.

[3] Al-Maqqarī, apud P. Gayangos, *The history of the Mohammedan Dynasties in Spain*, p. 124.

una parte, porque de los puentes subsistentes todavía en el tramo Córdoba-Armillāṭ, del camino a Toledo, puede afirmarse que datan, todos, del período califal y, por otra, porque hablando de Almanzor dice Ibn ᶜIḏārī, según versión de Fagnan: *il aplanit les routes difficiles et les ravins abrupts* [1], frase al parecer alusiva a organización de puentes y regularización de rasantes.

Huelga decir que, a falta de noticia literaria que resuelva el problema de a quién se deba esta carrera toledana, sería de señalado interés para su esclarecimiento el conseguir establecer desde cuándo la puerta de la almedina cordobesa, denominada de Toledo, fué designada de este modo. Pero tampoco sobre este particular permiten afirmación concluyente los antecedentes de que se disponen.

Es probable, con todo, que esa puerta haya sido conocida con el referido apelativo desde muy antiguo, como es verosímil, también, el que se le denominara de ᶜAbd al-Ŷabbār desde remota fecha. Porque este ᶜAbd al-Ŷabbār no es el efímero soberano de las postrimerías omeyas, sino un personaje muy anterior a la instauración del califato cordobés. Se infiere así de un pasaje de la *Taḳmila* de Ibn al-Abbār, que reza como sigue: «Abū al-Rāzī, al comienzo de su obra *Kitāb aᶜyām al-mawālī bi-l-Andalus*, menciona a ᶜAbd al-Ŷabbār b. Jaṭṭāb b. Marwān b. Naḏīr, cliente de Marwān b. al-Ḥakam y dice: Algunos sostienen que fué liberto de Muᶜāwiya b. Marwān b. al-Ḥakam; pero los más dicen que fué liberto de Marwān b. al-Ḥakam. De él tomó nombre la puerta oriental de la medina de Córdoba, conocida por *Puerta de ᶜAbd al-Ŷabbār*» [2]. Vivió pues, este liberto, en el siglo VIII, lo que mueve a creer que no sería en época del segundo de los al-Rāzī, informante de Ibn al-Abbār — es decir, en los años centrales del siglo X —, sino bastante antes, cuando comenzó a aplicarse el nombre de ᶜAbd al-Ŷabbār a la indicada puerta.

1 Ibn ᶜIḏārī, obra citada, trad. E. Fagnan, t. II, p. 480.

2 Citado y traducido por M. Ocaña, en artículo, rev., vol. y fasc. citados, p. 147.

Y no está de más el recordar, en relación igualmente con la fecha a que sea referible la organización de toda una red viaria en al-Andalus, que, al parecer, bajo ᶜAbd al-Raḥmān II, se hallaba ya instituído en este país el cargo de *ṣāḥib al-Barūd*, intendente de postas, cargo del que un «Jacub Àbu Cosa», hijo del emir mencionado últimamente, quizá fué titular [1].

Coincidencia del camino restituído con algunos de los de Mesta, en determinados tramos.

En los 73 kms. intermedios entre Toledo y el río Bullaque, el camino reseñado no es otro, propiamente, que la Cañada de Mesta, denominada Segoviana, de que tengo hecha referencia, como también a partir de la Vecedilla, constituye dicho camino, en algunos de sus trayectos, una cañada ganadera. Pero se plantea la disyuntiva de si se organizaría este camino aprovechando uno o varios de trasmigración pecuaria, o si lo sucedido fué que en determinados tramos se le utilizó para élla con el tiempo.

Es opinión muy difundida la de que la trashumancia pecuaria, actividad de orden natural en nuestra Península, dadas las extremadas diferencias climáticas entre diversos sectores de ella, continuó produciéndose entre las tierras situadas a una y otra banda de la divisoria entre el Tajo, de una parte, y el Júcar y el Guadiana, de otra, cuando al-Andalus comprendía bastante más de la mitad de lo abarcado hoy por España y Portugal conjuntamente. Pero no concuerda esto mucho con el género de mutuas relaciones en que, por lo menos hasta reconquistarse Córdoba, vivieron nuestras zonas cristiana y musulmana.

Bien considerado, ni la guerra declarada que en muchos de los años precedentes al suceso acabado de indicar mantuvieron entre sí tales zonas, ni el desgobierno imperante en la musulmana durante prolongadas etapas — tanto hasta algo avanzado

[1] Consigna esta última noticia A. Conde, en su *Hist. de la dominación de los árabes en España*, t. I, p. 283, pero, como en él es hábito, sin especificar de dónde procede la misma.

el siglo X, como después bajo los taifas — constituyeron propicio ambiente para los grandes trasiegos de ganado. Como tampoco lo constituirían las circunstancias en que se desenvolvió la vida entre Sierra Morena y el Tajo, desde el establecimiento de los almorávides en al-Andalus, hasta la jornada de las Navas. A todo lo cual puedo añadir que, en cuanta documentación cristiana medieval he tenido ocasión de revisar, no he tropezado con indicación suficientemente categórica que autorice a considerar establecido, de modo normal, el régimen de desplazamiento con retorno de los grandes rebaños entre los dos sectores — cristiano y musulmán — de la Península. Porque autorizaciones como la obtenida por el monasterio de Poblet, para que sus rebaños apacentaran en el Levante musulmán, sobre tener carácter muy limitado no abundan que yo sepa [1]. Y en cuanto a los documentos invocados por el señor Klein [2], como prueba de las inmigraciones de ovejas entre los territorios cristianos y musulmanes, en manera alguna tienen el carácter que dicho autor les atribuye.

Propiamente, el más importante de dichos documentos en dicho aspecto, que es uno del año 1200, referente al portazgo que debe abonarse en el obispado de Cuenca, no alude a ganado conducido para su crianza, sino para su enajenación y del que sólo prevé como eventual el reintegro a su procedencia de origen la frase: *et quod ganatum in terram Maurorum nom vendidit portaticum illum reddat.* Y, naturalmente, la concesión de venia para la entrada en territorio musulmán no había de tropezar en este caso con dificultades grandes, existiendo por el momento treguas castellano-almohades, toda vez que afecta a un producto que en la España musulmana solía escasear.

Por su parte, la exención de portazgo otorgada en 1137 por Alfonso VII a mozárabes, castellanos y francos de la ciudad de Toledo, tampoco puede aducirse en el sentido que pretende el señor Klein, porque en ella no se habla concretamente de ga-

1 Publicó este documento de Poblet, acompañándolo de traducción, el *Mem. Hist. Esp.* t. VI, p. III.

2 Véase J. Klein, *La Mesta*, p. 167, nº 16.

nado, sino de *mercaturas* llevadas a tierra de moros. Como tampoco es invocable el fuero de Calatayud, que no se ocupa de trashumancia, sino simplemente del ganado llevado «in prenda» y del trasiego de ese ganado fuera del término bilbilitano, pero siempre dentro de territorio de señorío de Alfonso el Batallador, otorgante del fuero. Y por lo que respecta a los pactos de 1135, por los que este animoso monarca concede autorización a los moros de Tudela para conducir sus ganados a territorio en que el propio don Alfonso ejercía señorío, no se pierda de vista que tales pactos se formularon precisamente cuando aquella localidad se incorporó al territorio cristiano por efecto de la reconquista [1].

Consta, en cambio, que la cañada que por el Puerto Machés y por Horcajo y Villarta de los Montes se dirige hacia los pastizales de la Serena — que es sin disputa una de las principales de la Mesta —, existía ya como importante camino organizado — de interés general pudiéramos decir — durante la dominación musulmana en parte considerable del territorio a que esa cañada afecta. Porque el camino en cuestión es el del Espinar del Can, a que alude la escritura de 1189, adjudicatoria de término a Calatrava, documento en que se especifica que la linde de ese término va: *subtua Almaden de Chilon, ad focem de Estera recte ad Caput, quod dicitur de Agudo, at vadum Ficus de Estemellis, et per caminun quod vadit per Spinam, quae dicitur Canis, et inde vadit ad Portum de Alfobet usque ad Serram, quae dicitur de Orgaz.* Y confirmando y aclarando este pasaje, el privilegio de 1269, antes citado, puntualiza que el referido término «... va so el Almaden de Chilon á la Foz de Estera, derechamente á la cabeza que dicen de Agudo, al vado que dicen de la Figuera de Estimiellas, et por el camino que va por el Espinar del Can, que dicen, et dende va el puerto que dicen de Alober, fata la sierra que dicen Orgaz».

La linde de Calatrava, pues, marchaba por ese camino del Espinar, procedente del vado de la «Figuera de Estimiellas»,

[1] Los tres docs. últimos fueron publicados por T. Muñoz y Romero, en *Colec. de Fueros Munic. y Cartas-Pueblas de Esp.*, pp. 375, 457 y 415.

que en otro pasaje de ese mismo documento de 1268, es denominado «de la Figuera en las Estimiellas», mientras estas últimas son designadas «las Esteniellas», en el *Libro de la Montería*. De este camino habla así Madoz: «cruza [los Montes de Toledo] de NE. a SO. el [camino] de herradura más recto de Castilla a Estremadura, muy escabroso, en el que se encuentran muchos puertos entre otros, en el intermedio de Retuerta al Horcajo, el tan nombrado *Espinazo del Can*» [1]. Pero, mientras, más o menos al norte de ese Espinazo — que naturalmente no es el que, rumbo a San Esteban de Gormaz atravesara el Cid, al salir desterrado de Castilla — la referida linde rompía hacia el este, en demanda del puerto de *Alhuair*, llamado posteriormente de Milagro, el camino de que ahora hablo continuaba hacia el NE., para pasar por Puerto Machés.

No nos es conocida la exacta situación del vado de la Figuera en las Estimiellas del Guadiana, por cuyas proximidades más o menos relativas pasaba el camino del Espinar del Can, aunque, sí, la aproximada. Porque en la misma escritura de concordia de 1269, aquí repetidamente invocada, se especifica que el mojón entre Calatrava y Toledo, «que es al vado de la Figuera en las Estimiellas... que sea... á la Foz de Guadiana á la Torre de Joan Perdiguero... é de este moion de la Torre de Juan Perdiguero, que vaya [la linde] por somo de la cumbre de la sierra derecho por somo de la sierra, é como vierten las aguas de las sierras faz al Castiello de Arroba...». Según Madoz, los Montes de Toledo «concluyen en lo alto del Puerto de Villarta y sitio llamado Hoz de Guadiana» [2], y precisamente en esa parte, no muy lejos, por tanto, de Arroba y algo aguas arriba de la desembocadura del Arroyo de San Marcos [3], tiene su término y su máxima estrangulación uno de los principales encajonamientos del Guadiana, inmediata al cual, en la margen derecha de él y casi paralela al mismo, consigna el mapa del Instituto Geográfico [4] una «Vereda de las Hoces» y, como 4,5 km. al E. de

1 P. Madoz, obra citada, t. XI, p. 553, c. 2.
2 P. Madoz, obra citada, t. XI, p. 553, c. 1.
3 «Garganta de San Marcos» en el *Libro de la Montería*, ed. citada, p. 236.
4 Hoja nº 757.

ella, el vértice «Hocecilla». Esta situación de la Hoz de Guadiana resulta confirmada por la existencia, 4 km. al este de Villarta, de una vertiente — es decir, de un arroyo — de Perdiguero, afluente del Guadiana por la izquierda y 3 km. aguas abajo de la desembocadura de esa vertiente — si bien en la margen opuesta del río — de un arroyo Perdiguero procedente del Puerto de Villarta, todo ello según testimonio del propio gráfico acabado de citar [1]. Y, tanto ese arroyo como la mencionada vertiente, acreditan que por los referidos parajes se alzaría la Torre de Juan Perdiguero, mojón aledaño de la Hoz de Guadiana.

Ese deslinde de 1189 constituye, pues, buen indicio de que los caminos sobre que ejerció jurisdicción el Consejo de Mesta se organizaron a base de los intercomarcales existentes al quedar rebasadas de modo definitivo hacia el S., por la reconquista, las cuencas del Guadiana y del Júcar. Y es natural que sucediera así, porque, al finalizar esa etapa de trasmutación política del país, se contó con posibilidades como hacía siglos que no se daban y como no habrían de repetirse, para una reorganización general de nuestra red viaria, reorganización que pudo consistir o en el mero ensanche de caminos de que ya se dispusiera, para convertirlos en las amplias veredas de 90 varas, o en la total alteración del trazado de éstos, sobre todo en zonas que, por la pobreza de sus terrenos, han de haber estado siempre escasamente pobladas.

Por lo demás no es probable, cuando menos para importante parte de su total recorrido, que el camino de Córdoba a Toledo por *Armillāṭ*, *Faŷŷ-Ibrāhīm* y *Burt Alhuair*, utilizara calzadas de época romana dotadas de los que son sus habituales elementos, dada la falta, ya hecha constar anteriormente, de referencias o de rastros fidedignos de dichos elementos, en relación con los parajes por los que nuestro camino atravesaba. Sin que ello implique que no aprovechara ese camino vías ya en uso en época romana, bien que desprovistas de accesorios artificiales. Y esto que consigno con respecto a las vías romanas con o sin ac-

[1] Hoja nº 734.

cesorios de cualquier clase tiene pleno valor para las que puedan haberse organizado en época visigoda, de que tan absoluta carencia de noticias padecemos.

El abandono del camino directo de Córdoba a Toledo.

Tiene también interés bajo aspectos diversos, el conocer qué razones pudo haber para que el camino a que nos referimos quedara relegado como ruta de ordinaria comunicación entre Córdoba y Toledo.

Fundamentalmente, dos motivos pudieron ocasionarlo: uno el abandono material de dicha carrera, que concluyera por hacerla intransitable; y otro el haberse convertido en ruta peligrosa por las gentes que en determinadas zonas la infestaban. Pero, propiamente, por lo que se refiere a su desuso, cabe considerar en este camino dos secciones, separadas entre sí por Sierra Madrona. De ellas la situada a N. de este macizo contaría, en mi opinión, con muy pocas obras de fábrica, si es que realmente las tuvo, tanto que juzgo improbable que el abandono de ella obedeciera a destrucción de tales accesorios. En cambio, consta por muy autorizados textos el hecho de que llegó a hacerse sumamente peligroso el tránsito por la zona que esa sección atravesaba, y ello desde mucho antes de ser reconquistada Córdoba. Porque la alusión de Idrīsī al estado de continua lucha en que vivían con los cristianos los habitantes de *Gāfiq* [1], es harto elocuente respecto a lo arriesgado del paso por lugares que, como los de la zona en cuestión, se encontraban tan al alcance de las algaras con base en la mencionada localidad del *Faḥṣ al-Ballūṭ*.

Y ni que decir tiene que el peligro del paso por la Xara todavía aumentaría con las incursiones que lanzaron los cristianos al derrumbarse el imperio almorávide, adueñándose, aunque sólo temporalmente, de Mestanza, Pedroche y Santa Eufemia; y con las que pocos años más tarde realizó Alfonso VIII por Sie-

1 Idrīsī, trad. citada, p. 264.

rra Morena y el valle del Guadalquivir, y finalmente con las de los almohades por la meseta central, en las postrimerías ya del siglo XII y comienzos del XIII. Señaladamente estas incursiones almohades resultarían decisivas para los efectos que tratamos, toda vez que, a contar de la jornada de Alarcos, los cristianos sufrieron la pérdida casi total de cuanto habían llegado a poseer en los Montes de Toledo, sobre la vertiente del Guadiana.

La inseguridad de la Xara, salvo para los contingentes militares que por nutridos o aguerridos infundieran saludable respeto, subiría de punto con el trastorno que la Reconquista supuso, por bastante tiempo, en los territorios de que se apropiaron los cristianos. Acerca de ello es sumamente elocuente un pasaje de Desclot, escrito a finales del siglo XIII, y que Quadrado incorporó a la historiografía castellana. Habla de este modo el cronista de Pedro III de Aragón y de su hijo Alfonso el Liberal: «*E aquellas altres gents que hom appella golfins son catalans* [voz que Quadrado entiende que debe sustituirse por *castellans*, para que adquiera sentido la frase] *e gallegos de dins de la profunda Spanya, e son la major part de paratje, perço car no han renda de que viuen ó car l.an desgastat ó jugat ço que han, ó per alguna mala feyta han a fugir de lur terra ab lurs armas: axí con homens que altre no poden fer ne saben, van sen en las fronteras de Muradal qui son grans montanyas e forts e grans boscatjes, e marcan ab la terra dels sarrahins e dels crestians, e aquent passa la cami que va á Sibilia e á Castella e á Cordova; e axí aquellas gens roban e prenen de crestians e de sarrahins e stan en aquells boschs e aquí viuen, e son molt grants gents e bons homens d'armas, qu'el rey de Castella no'n pot venir a fí*» [1].

Pero fué el monarca castellano, Sancho IV, en cuyo tiempo escribiera Desclot, quien, según especifica Alfonso XI en privilegio de 9 de abril de 1343, concedió una rolda en Villadiego a la Orden de Calatrava por el mucho servicio que ésta le tenía

[1] B. Desclot, *Crónica del rey en Pere e dels seus antecessors passats*, edic. 1885, p. 148. Quadrado inserta este pasaje en obra y edic. citadas, t. III, p. 448, nº 1, versión a la que en nuestra transcripción nos atenemos.

prestado, «et señaladamiente por grant costa que la dicha Orden fecieron en el tiempo que los Golhines andaban en la tierra poniendo á salvo las requas de los viandantes, é de todos los otros que iban desde Baeza fasta el puerto de Orgaz, e desde Orgaz fasta el término de Baeza» [1].

No mucho después de efectuada esta concesión por Sancho IV, el hijo de ese mismo monarca, Fernando IV, en escritura suscrita en Toledo, a 25 de septiembre de 1302, ordenando a la hermandad de los conejeros y ballesteros de Toledo, Talavera y Ciudad Real, que designe como sus mayores a «dos omes buenos», habla del «muy grand danno que los golfines facían e cometían en la Xara en matar e en otros muchos males en que vosotros los de la tierra tomábades muy grand danno» [2]. Y estos mismos conceptos figuran repetidos casi a la letra por el propio Fernando IV en 13 de julio de 1312, en carta otorgada también en Toledo, donde manifiesta, con excesivo optimismo desde luego, que los golfines habían sido expulsados ya de la Xara.

Pero que no había ocurrido así lo demuestra el que todavía en 1377 refiere Enrique II, en privilegio a favor del concejo de Almodóvar del Campo, que éste se lamentaba «de que a todas las cosas que por el dicho lugar pasaban así aver del rei como la su real cámara e cautivos e otras cosas davan asta aquí y dieron guía», y que, «por cuanto la guía era muy larga e por tierra temerosa, avía a dar más compañia que en otro lugar donde ai recelo» [3].

Evidencian todos estos pasajes lo aventurado que por más de dos siglos resultó la travesía de la Xara. Se explica pues que ya en época de Idrīsī se hubiera desviado el tránsito de esa zona hacia Caracuel y Calatrava, buscando el amparo más que de sus respectivas fortalezas, de los destacamentos que las guarnecieran, y eludiendo el paso por lugares en que éstas, a juzgar

1 *Bullarium* citado, p. 201.

2 Publicada por A. Benavides, en *Memorias de don Fernando IV de Castilla*, t. II, p. 365.

3 El doc. de Fernando IV citado últimamente fué publicado por Benavides en obra y t. citados, pp. 365-367. Del de Enrique II proporciona referencia E. Agostini, en *Hist. de Almodóvar del Campo* (Madrid 1926), p. 38.

por la escasez tanto de relaciones literarias como de vestigios que de ellas han quedado, nunca fueron tan abundantes como en otras comarcas. Y se comprende que, reconquistado este sector del pais, quienes marchaban de Córdoba a Toledo procuraban acogerse a la protección que proporcionaba la orden de Calatrava a cuantos se dirigían desde Andalucía hacia el quiñón central de la Península. Porque las cuentas de Sancho IV correspondientes al año 1293, felizmente conservadas, dan a entender que el camino en uso para tal desplazamiento se internaba desde Gāfiq por territorio de la susodicha orden, por el que continuaría hasta la propia Calatrava la Vieja [1].

Y lo persistente de ese estado de inseguridad de la Xara, lleva al convencimiento de que no habría llegado a organizarse ningún nuevo camino de interés general a través de ésta a contar de la Reconquista y de que consiguientemente dataría de época musulmana, o más remota aún, el que utilizaran las gentes de Alonso Fernández Coronel para desplazarse por dicha comarca desde el sector de Córdoba, a un lugar situado 34 km. al O. SO. de Toledo, al rebelarse abiertamente contra el rey don Pedro. Proporciona noticia de ese trasiego de personal, una carta del archivo de la Santa Hermandad, fechada en 20 de septiembre de 1251 [2], en la que el citado monarca ordena a los colmeneros de las tres hermandades de Toledo, Talavera y Ciudad Real que «salgan y pongan guarda en los caminos y en los montes por donde pasaban (según le habían dicho) desde Aguilar a Montalbán las compañías de a pie é de Caballo *é otros homes con armas*» enviadas por el rebelde vasallo poseedor por entonces de esas dos plazas. En el tránsito de la primera a la segunda de las localidades acabadas de mencionar, el paso por Córdoba o por muy cerca de ella resultaba inexcusable para los hombres de Fernández Coronel, mientras la meta de Montalbán les forzaba al cruce de la Xara, zona de actuación de las Hermandades, eludiendo el peligro de aproximarse a Ciudad Real.

Por lo que respecta a la sección del camino situado a sur de

1 M. Gaibrois, obra citada, t. 1, apénd., p. XCVI.

2 Mencionada por L. Delgado Merchán en obra citada, p. 301.

Sierra Madrona, debo advertir que, siendo indudable que marchaba en parte, en el período califal, por zonas que de no existir tranquilidad absoluta en el pais, habían de resultar, por lo despobladas, de muy arriesgada travesía, es también incuestionable que igualmente arriesgada, si no más que esa travesía, había de resultar la que se efectuaba pasando por Gāfiq. Por eso creemos que el motivo fundamental del abandono de la referida sección, hubo de ser el estado a que en ella llegarían las obras de fábrica, al cesar el entretenimiento de las mismas como resultado de la desorganización administrativa en que vino a quedar sumido el pais, a contar del alzamiento contra Sanchol. Porque acomodado el referido trayecto del camino a una traza artificiosa, cualquier obstrucción parcial que en él se produjera, había de determinar la total desarticulación del mismo y, en consecuencia, la utilización de otra ruta de traza natural, para lo principal del recorrido, como le sucede al de Córdoba a Gāfiq hasta poco más allá de Espiel, es decir, casi hasta llegar al Valle de los Pedroches, tan favorable por su topografía a la improvisación de cómodos itinerarios en cualquier dirección.

Restablecimiento parcial, por Adamuz y por Ovejo, de la comunicación directa entre Córdoba y Toledo, después de la Reconquista.

Que el verdadero motivo del abandono de la sección sur del camino, hubo de consistir realmente en el desbarajuste material de la misma, lo evidencia lo que a seguido expongo. Ya en las postrimerías del siglo XIV, pero sin haber remitido todavía totalmente la perturbadora actividad de los golfines, el Concejo de Córdoba se preocupó de que quienes tuvieran que trasladarse desde esta población a Almodóvar del Campo y Villa Real — localidades de tránsito en la ruta a Toledo del momento — contaran con una vía de tranquilo recorrido, por lo menos en cuanto afectara a territorio cordobés. Y para el logro de tan plausible aspiración no fué a poner sus miras el referido concejo en itinerarios que condujeran a localidades situadas tan al O. como Gāfiq o tan al E. como el Muradal, sino precisa-

mente en dos de ellos que afrontaban la escalada de la sierra, uno por la derecha y otro por la izquierda del abandonado de Armillāṭ pero sin alejarse mucho de él, sin duda para reintegrarse al mismo, una vez en las navas por las que éste se dirigía a trasponer el Guadalmez. Alude a esa iniciativa concejil, una carta suscrita por Enrique III en 17 de enero de 1394, donde se lee: «... [el] cōcejo e alcalls... dla muy noble cibdat de cordoua me enbiarō desjr q por qnto los camjnos q dla dicha cibdat van a almodouar dl campo e aujlla rreal vno por adamus e el otro por el villar son yermos por lo ql los arrjros q van por ellos van cō temor por q son todos por montaña enq pasaban grands trabajos et q entendiendo q cūplia e cūple amj sūycio qlos dichos camjnos se poblasen por q los q por ellos fuerē fallen donde se acogan a viandas e lo q menester ovjerē pā ellos a pā sus bestias q acordarō de franqār a dose venteros pā q esten en anbos los dichos dos camjnos por q los tengā poblados. Et por q esto nō podian fāc sin mj licencia a otorgamjēto q me pedian por mcēd q pues esto era mj suycio e prouecho comunal de todos los q por los dichos camjnos van e vienē q les fisiese la dicha merced. Et yo entiendo [¿por entendiendo?] q cūplia asy amj suicio e apro e poblamjēto dla dicha cibdat a desa comāca touelo por biē» [1].

De Adamuz es sobrado conocida su situación, ligeramente al E. de Armillāṭ. En cuanto al Villar no es de localización difícil, no obstante lo abundante de este topónimo en término de Córdoba, luego de reconquistada, y el que contra lo frecuente no le acompañe en el presente caso apelativo alguno. Por de pronto, el que este Villar se hallara sobre un camino hacia Almodóvar del Campo y Villa Real, excluye el que quedara a la izquierda del Guadalquivir, es decir en la Campiña, y fuerza a buscarlo en la Sierra. Simplificado así el problema, proyectan decisiva luz en lo que a él se refiere las actuaciones del pleito

[1] Arch. Munic. de Córdoba, catalogado en t. 1, indic., secc. 1ª, nº 30. R. Ramírez de Arellano, en obra citada, t. IV, p. 146, nº 4, cita este doc., si bien consigna erróneamente que, de los dos caminos mencionados en él, uno iba a Almodóvar del Campo y Villarreal y, el otro, por Adamuz, al Villar.

sostenido entre el Concejo de Córdoba, de una parte, y el prior y los frailes del convento de San Pablo, de otra, en relación con «terreno cerca de un lugar del monasterio de Sancto Domingo y de las Torrecillas en el camino del Villar» [1].

En dichas actuaciones se especifica que el referido terreno se encontraba en «los montes reales fazia la pte q dizen las torrezillas...»

«e(n) el alcor de la sierra desta Cibdad en el pago de los vallesteros».

Y en el cuestionario para la prueba del expresado pleito, formulado por el representante del Concejo de Córdoba, se pide que los testigos manifiesten:

... «sj tienē noticia delas trras mōtes prados e pastos rrealengos q estan enlasjerra desta ciubdad enl camjino dl vjllar cabe las torrezillas q dizen ē son enl dcho camjno...»;

«q todas aqllas trras motes e rrasos q estan cabe las dchas torrezillas asj del camjno viejo dl vjllar abaxo cōmo las de arriba son e an sydo realengos e pasto comū...»

«... q esta cibdat e los v[ecinó]s dlla e de su trrā tjenē necesjdad de aquellas trras por q an sido e son descansadero pā todos los ganados q pasan por aql camjno a comer e pacer los rrealengos desta ciubdad q estan cerca dl vjllar...»

El que el terreno en litigio se encontrara en alcor de la Sierra próximo al lugar de las Torrecillas, en el pago de Ballesteros y en el camino viejo del Villar, define suficientemente la situación del mismo. El pago de Ballesteros, todavía designado así en Córdoba, queda 5 kms. al N. NE. de esta ciudad, inmediato al que, aun hoy, es conocido por «Lagar de la Torrecilla», en contigüidad del vértice geográfico denominado «Cerro Alto de la Torrecilla». Y por la amena Huerta que del susodicho

[1] Arch. Mun. de Córdoba, catalogado en índices, t. 3, secc. VII, nº 43.

pago toma nombre, pasa precisamente el camino — reseñado en la relación de ellos y de las veredas pecuarias, inserta en las ordenanzas municipales de Córdoba — que, partiendo «del sitio denominado la Cruz de Juárez en la carretera de circumbalación de esta ciudad, se dirige por la Asomadilla al puente de Sansueña, continuando por terrenos de las huertas de Saldaña, la Palomera, Maestre Scuela, el Jardinito..., caserío de San Pablo, Cabriñana y dehesa de los Villares hasta la... Fuente del Villar» [1].

Es seguro, por tanto, que el Villar a que se dirigía uno de los caminos por que se interesó en la referida ocasión el Concejo de Córdoba, es el que existió en el despoblado de «los Villares», de la actual toponimia cordobesa [2], tan allegado al monasterio de Santo Domingo, donde residió y escribió Fr. Luis de Granada. Este cenobio, del que todavía subsiste gran parte, 5 kms. al norte de Córdoba, fué fundado en 1423 por el santo dominico Alvaro de Córdoba, quien — según explica Sánchez de Feria, casi en el último cuarto del siglo XVIII — salía «del desierto a predicar penitencia en Córdoba y en el Villar Lugar (oy asolado) cerca del Convento» [3].

Viene a confundirse el indicado camino, más allá de la Huerta de Ballesteros, con el que procedente de la Era de la Huerta del Duende — también reseñado en las mencionadas ordenanzas [4] — se dirige desde Villar a cruzar el arroyo Papelillos en que comienza el término municipal de Ovejo. No es pues otro, el camino del Villar, que el llamado «Camino de la Cuesta del Cambrón». Es ésta una de las más ásperas de las que trepan por la vertiente sur de la Sierra, donde tan fuertes las hay, en benefi-

[1] *Ordenanzas Municipales de Córdoba*, promulgadas en 1° de marzo de 1884, p. 183, n° 39.

[2] En él, por si correspondiera a alguno de los monasterios mozárabes inmediatos a Córdoba, realizamos en unión de don R. Castejón y Martínez de Arrizala una exploración en 1929 que dió como resultados la identificación de un gran centro de elaboración vinícola, así como el hallazgo de considerable cantidad de cerámica, entre la que abundaban las piezas de fines del siglo XV, y aun algo anteriores, y las del XVI.

[3] B. Sánchez de Feria, *Palestra Sagrada*, t. I, p. 41.

[4] *Ordens.* y página citadas, n° 38.

cio también en el presente caso de la marcha directa entre los puntos de principio y término del recorrido, y ello, en relación con un camino que existía ya en el siglo XIV, constituye significativo indicio, según luego veremos, de que ese camino puede datar de época musulmana. Este camino viejo de Córdoba a Ovejo tiene entronque natural con el que, al parecer, es también camino viejo de Ovejo a Villanueva de Córdoba, lo que se aviene con la meta de Almodóvar del Campo y de Villa Real, asignada a esas dos vías tramontanas, que a finales del siglo XIV se propusieron rehabilitar los regidores cordobeses.

El hecho de que el camino que por el Villar se dirigía, primero hacia el *Faḥṣ al-Ballūṭ* y luego hacia Almodóvar del Campo — sucedáneo de los de Toledo por *Armillāṭ* y *Gāfiq* respectivamente — pasara por Ovejo, aumentará probablemente el crédito otorgado a la identificación propuesta por Saavedra, de esta última localidad con el ابل leído *Abal* por Dozy y de Goeje, que Idrīsī cita como centro minero importante [1]. Por temerlo así, me anticipo a prevenir que tal identificación es errónea como en su día tendré ocasión de probar en un estudio especial.

Itinerario entre Córdoba y Toledo seguido por viajeros de los siglos XV a XVII.

La sistemática reanudación del paso desde Córdoba hacia el que fué más importante núcleo urbano del sector central de la Península en la Edad Media, por Adamuz o por el Villar, es decir, por el E. o el O. pero siempre por las inmediaciones del antiguo camino de Armillāṭ, demuestra hasta qué punto se tenía por inadecuado, en aquella capital, el camino de Gāfiq, a los efectos del referido desplazamiento, y cómo, en cambio, interesaba disponer de una ruta practicable que del modo más directo posible condujese, si no al propio Toledo, por lo menos a Almodóvar del Campo. Pero a la vez, la renuncia al paso de Armillāṭ, cuando la derivación hacia Adamuz o hacia el Villar no propor-

[1] E. Saavedra, obra citada, p. 51.

cionaba camino más seguro ni menos fragoso que el de la etapa califal, acredita que la verdadera causa de que éste quedara en desuso fué la que nosotros suponemos. Esto sin perjuicio de lo veraz del Concejo de Córdoba, al exponer a Enrique III la conveniencia de que se poblaran esos dos caminos, por Adamuz y por el Villar. Por lo menos así parece confirmarlo el que Lope de Barrientos diga en su refundición de la *Crónica del Halconero*, que el rey Juan II retornó de Córdoba a Toledo, en agosto de 1431, después de la jornada de la Higueruela, «por Andújar e por Baylén e por el puerto del Muladar e por Villa Real, porque era el camino más poblado» [1].

Restablecido con carácter habitual el acceso desde el valle del Guadalquivir a las navas de la izquierda del Guadalmez por el N. y el NE. de Córdoba, en sustitución del que las circunstancias obligaron a utilizar durante siglos por el NO. de la indicada ciudad, se tornó a salir de ésta, rumbo a Toledo, por su costado de naciente; es decir, por donde precisamente se salía con tal destino en los más prósperos momentos de la dominación musulmana. Y de esos dos caminos a que, próxima ya a finalizar la Edad Media, se recurrió para la habilitación de una ruta directa a Toledo, uno ha continuado utilizándose comúnmente hasta fecha relativamente reciente, si no en totalidad, por lo menos en cuanto se refiere a territorio afecto a Córdoba, para trasladarse de una a otra de estas poblaciones.

Así, cuando en 1508, Fernando V se propuso terminar con la airada postura en que se encontraba colocado el marqués de Priego — ocasión en que debió de juzgar indispensable una rapidísima actuación represiva — «partió dicho monarca de Toledo el 28 de agosto y fué por las Ventas, El Molinillo, Ciudad Real, Caracuel, el Pedroche, Adamuz y entró en Córdoba a 7 de septiembre...» [2]. La mención del Molinillo, caserío casi contiguo al río Milagro y al pie de la sierra en que se abre el

[1] Lope de Barrientos, *Refundición de la Crónica del Halconero*, edic. J. de M. Carriazo, p. 124.

[2] L. Galíndez de Carvajal, *Memorial... de los lugares donde el Rey y Reina Católicos... estuvieron cada año desde el de 1468...*, editado por M. Salvá y P. Sáinz de Baranda en *Col. de docs. inéds. para la Hist. de Esp.*, t. XVIII, p. 321.

puerto de ese mismo apelativo, evidencia que las Ventas por donde en tal ocasión pasó el rey Católico son las que asocian su nombre al de Peña Aguilera, y que la entrada del regente en la cuenca del Guadiana se produjo, entonces, por el Puerto de Milagro. Pero desde éste hasta Puerto Mochuelo y el Guadalmez, marchó don Fernando por Ciudad Real y Caracuel, utilizando en parte el camino reseñado por Idrīsī, que indudablemente le brindaría más adecuados alojamientos que los disponibles de haber proseguido en línea recta por Abenójar. Y en cuanto al paso por Pedroches, no habiendo descendido el monarca aragonés al valle del Guadalquivir por el Vacar o el Villar, da pie para creer que algo apremiante le interesaría ventilar en aquella población al regio viajero.

Pero ya en otro perentorio viaje había utilizado este mismo soberano el camino de Adamuz para llegar a Córdoba, probablemente previo paso por Toledo, toda vez que en esa ocasión contó como punto de partida Medina del Campo. Ello ocurrió en marzo de 1482, al acudir el futuro Rey Católico en auxilio de los escaladores de Alhama, jornada de la que Pulgar habla en estos términos: «el rey el día que lo supo [la conquista de Alhama y lo comprometida que se encontraba la guarnición allí establecida] partió de Medina del Campo... é D. Juan de Silva, Conde de Cifuentes, salió de Toledo a ir con él a jornadas presurosas llegó fasta la villa de Adamuz, que es á cinco leguas de Córdoba. El Rey continuó su camino, é llegó a la ciudad de Córdoba, e tomó las mulas de los que le salieron á recibir, para que en ellas fuesen los que iban con él porque las suyas estaban tan cansadas que no podían más durar. E con la voluntad grande que tenía de facer aquel socorro, no paró en la ciudad...» [1]. No se indica en forma explícita, en este pasaje, que el monarca pasara entonces por Toledo; pero aparte de que así parece desprenderse de ese texto mismo, es de tener en cuenta que el rey procedía en tal ocasión de lugar situado a unos 150 kms. al NO. de la ciudad del Tajo, circunstancia, a mi ver, decisiva en el par-

[1] H. Pérez del Pulgar, *Crón. de los Reyes Católicos*, edic. *Bibl. Auts. Esps.*, t. LXVIII, p. 367.

ticular a que aludo, ya que de proceder don Fernando de sector al naciente de Toledo, indudablemente hubiera penetrado en Andalucía por el Muradal o por puerto todavía más al E.

Diego de Valera habla también de esta expedición de don Fernando a Córdoba, y aunque no consigna el paso del monarca por Adamuz, es categórico, en cambio, con respecto a lo precipitado del viaje. Dice así este cronista: «el serenísimo rey acordó de ese partir [de Medina del Campo] luego como la nueva de lo acaecido le llegó, e vino a más andar andando quince o diez y seis leguas cada día. E llegó a Córdoba...» [1].

Por su parte el itinerario de Toledo a Córdoba, reseñado por el valenciano Pedro Juan Villuga en 1546, y por el plagiario de Villuga, Alfonso de Meneses en 1576 [2], si bien supone el paso primeramente por Orgaz, Yébenes, Ciudad Real, Caracuel y Almodóvar del Campo, marcha a partir de esta última localidad por una serie de ventas, algunas de ellas de conocido emplazamiento que, por su situación, evidencian el descenso al valle del Guadalmez por Puerto Mochuelo y el tránsito, luego por Adamuz o muy por sus alrededores, para proseguir hacia Alcolea y desde allí hasta Córdoba.

Y todavía en 1633, al ser designado obispo de Córdoba don Miguel Santos de San Pedro, a la sazón Presidente de Castilla y arzobispo de Granada, y antes obispo de Solsona y abad comendatario de Gerri, los diputados comisionados por el cabildo para ir a saludar en Madrid al nuevo prelado, tuvieron que volverse a Córdoba, desde Adamuz, porque en el mismo día en que salieron «llegó aviso, de quedar el Arzopo. con todos los sacramentos, y sin esperanzas de vida por una perlesía...» [3]. Es decir, que para dirigirse desde Córdoba a localidad algo más septentrional, pero casi de idéntico meridiano que Toledo, incluso viajeros que hay que imaginar no de los más aptos para itinerarios de mon-

[1] Diego de Valera, *Crón. de los Reyes Católicos*, ed. J. de M. Carriazo, p. 142.

[2] Pedro Juan Villuga, *Repertorio de todos los Caminos de España*, Medina del Campo 1546; Alonso de Meneses, *Repertorio de Caminos*, Alcalá de Henares 1576, fº 45 *r.*

[3] J. Gómez Bravo, *Cat. de los Obispos de Córdoba*, t. II, p. 635.

taña, optaron por el camino mismo que con ligeras modificaciones, hacia naciente o hacia poniente, se había venido utilizando hasta cruzar Sierra Madrona, para ir de Córdoba a Toledo en el período califal.

Este interrumpido viaje de la diputación capitular cordobesa se efectuaría aún en cabalgaduras; pero en 1624, poco antes, pues, de emprenderse aquél, había efectuado Felipe IV su ida a Andalucía en carruaje, pasando por la Torre de Juan Abad, las Ventas de los Santos, Santisteban del Puerto y Linares, es decir, por el valle del Guadalén, en expedición de que escribió Quevedo: «Del condado [de Santisteban] pasamos á Linares, jornada para el cielo y camino de salvación estrecho y lleno de trabajos y miserias...» [1]. Y setenta años más tarde, el anónimo embajador de Mulay Ismail ante Carlos II, verificó el recorrido Puerto de Santa María – Madrid con paso por Córdoba, al parecer también en carruaje, ya que las autoridades destacadas en los lugares de tránsito para cumplimentar al enviado marroquí solían echar pie a tierra al encontrarlo. Y también en esta ocasión, no obstante el deseo de abreviar el viaje — hecho patente por la supresión del paso por Sevilla, que hubiera proporcionado más cómodos recorridos y albergues que el camino por Utrera y Carmona — la travesía de la sierra fué abordada, no por el sector de Córdoba, sino por el valle del Guadalén [2], más accesible a los vehículos que el antiguo camino musulmán, no obstante las modificaciones de que éste había sido objeto en su trazado.

La cuesta de Arliš o de Awliš.

Identificada la traza a que debió de ajustarse el camino Córdoba-Toledo en los últimos tiempos omeyas y conocidas las

1 *Epistolario de Quevedo: Carta al Marqués de Velada y de San Román*, en *B. de Auts. Esps.*, t. XLVIII, pp. 521 a 524.

2 *Voyage en Espagne d'un ambassadeur marocain (1690-1691)*, trad. H. Sauvaire, p. 65. El valle del Guadalén es ruta obligada para trasladarse desde Linares a la Torre de Juan Abad, localidades ambas por las que pasó el embajador marroquí.

principales alteraciones que las circunstancias forzaron a introducir en aquélla, considero obligado decir algo del tramo inmediato a Córdoba en el itinerario que de esta localidad a Toledo reseña Idrīsī. El camino anteriormente mencionado, denominado del Villar, en el siglo XIV, y de Ovejo, más tarde, entronca de modo natural, ya en lo cimero de la sierra, con otro que, sin posible desviación a derecha o izquierda, marcha casi en horizontal por una angosta faja, que más tiene de pasillo que de nava, hasta *Dār al-Baqar*, el todavía subsistente castillo del Vacar. Desde aquí se dirige hacia Belmez y Belalcázar, ese segundo camino que no es sino parte del reseñado como de Córdoba a Toledo por Idrīsī a la vez que del denominado comúnmente «viejo» de Córdoba a aquellas otras dos localidades. Y es junto al Vacar y por la cuesta de este nombre, donde ese camino viejo hecho rumbo al NO., emprende su rápido descenso hacia el Guadiato. No menciona esa cuesta Idrīsī, pero son varios los cronistas musulmanes que designan con ese nombre la cruenta jornada en que Sulaymān al-Musta'īn, jefe nominal del bando beréber, y efímero califa, fué vencido por su contricante al-Mahdī y los auxiliares de la *Marca Hispana* que éste se había procurado, entre los que contaban Armengol, conde de Urgel y los obispos Aecio de Barcelona y Otón de Gerona, caídos los tres en ese duro encuentro de *'Aqabat al-Baqar*, en el que además quedó tan gravemente herido el obispo Arnulfo de Vich, que pereció a poco de reintegrado a su diócesis [1].

[1] Al-Nuwayrī, según nota nº 7 adicionada por Gayangos al libro VII, cap. II de su *The History of the Muhammedan Dynasties in Spain* (t. II, p. 492), da para esta batalla el nombre de *'Akbatu-l-bakar*. En la traducción de M. Gaspar Remiro, de la obra del citado autor árabe, no figura la extensa y pormenorizada relación que éste proporciona del período que media entre la primera entrada de Sulaymān al-Musta'īn en Córdoba y la muerte de Muḥammad al-Mahdī, que tan utilizada fué por Dozy en su *Hist. de los Mus. de España* (ed. E. Lévi-Provençal, t. II, p. 293-298). Al-Ḥumaydī, según relato inserto por Gayangos en su citada obra (apénd. B., p. IX), da, para el sitio del encuentro, el nombre mismo consignado por al-Nuwayrī, y otro tanto hace al-Maqqarī, según versión de Gayangos en su citada obra (t. II, p. 227). Jiménez de Rada, en su *Historia Arabum*, mera traducción de textos árabes, dice que Sulaymān estableció sus tiendas en Accavatalbacer (edic. Lorenzana, t. III, p. 272), que la *Pr. Cr. General de España* con-

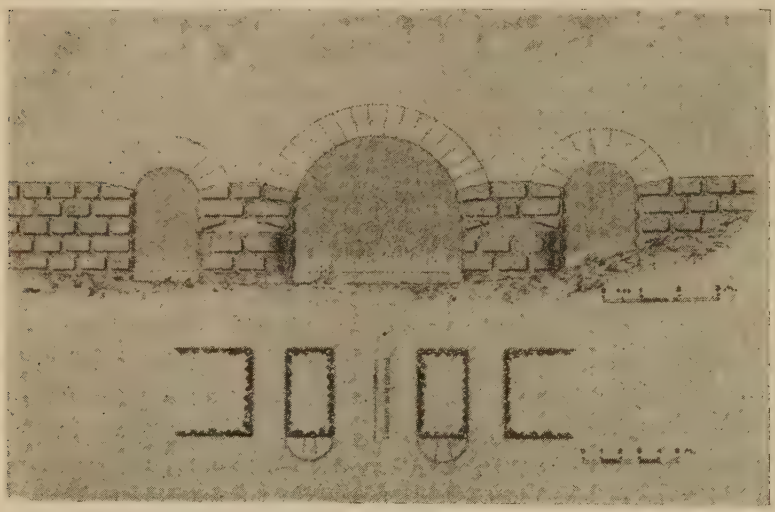
Ahora bien, no existiendo posibilidad alguna de cuesta en ese camino viejo, entre la del Vacar y la asomada del mismo al valle del Guadalquivir, obligadamente la que denominan عقبة ارلش *ʿAqabat Arliš*, dos de los tres códices utilizados por Dozy y de Goeje para establecer el texto de Idrīsī y عقبة اولش *ʿAqabat Awliš*, el tercero de ellos [1], ha de ser la que asciende desde Córdoba, por la vertiente sur de la Sierra, hasta dicho pasillo. A fines del siglo XIV se verificaba esta subida por la cuesta del Cambrón, que conduce al Villar. Pero existe un camino para llegar a ese pasillo que sin ser mucho más largo, es, además de menos agrio, bastante más ventajoso, desde el punto de vista militar, por su posición de continuo dominante.

Es seguro, pues, que en los reajustes que en la red viaria de sector tan importante para la comunicación entre el centro y el mediodía de la Península, como de siempre lo ha sido el sector de Córdoba, han ido imponiendo, en el decurso del tiempo, sucesivas realidades — locales unas e intercomarcales otras — sea por organización de nuevos tramos de camino, sea por abandono de otros, el camino de la Cuesta del Cambrón reemplazó más pronto o más tarde, hasta el propio Villar, a ese que he calificado de menos agrio. Este último es el verosímilmente romano, que 4,5 km. al E. de la cuesta últimamente citada asciende por la Loma de los Escalones, entre los arroyos de Linares y de Rabanales, camino que hoy constituye cañada de mesta en que quedaría convertido desde el siglo XIII. Así en esta Loma de los Escalones — a la que se llega desde Córdoba por el puente romano de Pedroches — hemos de ver a lo que parece, la

vierte en *Acabat Albacar* (edic. Menéndez Pidal, p. 456, sin aportación de variantes). Yāqūt, aludido por J. Alemany (obra citada, p. 92), menciona a عقبة البقر = *Acabat al-bacar*, como lugar de al-Andalus, pero sin especificar la *kūra* a que perteneciera. En cambio ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī (*Hist. des Almohades*, trad. E. Fragnan, p. 35) dice que la batalla se produjo en *Dâr al-Bakʿar*, lo que afianza la identificación de la referida cuesta con la que tiene comienzo al pie del castillo del Vacar.

[1] Dozy y de Goeje, en nª b. de p. 213, de su edic. del texto árabe de la obra de Idrīsī.

Cuesta de *Arliš* o de *Awliš* de que habla Idrīsī. Y es indudable que la modificación de caminos que encarriló hacia la cuesta del Cambrón a los viajeros, determinó el abandono del puente aca-



Restos del puente romano sobre el arroyo de Pedroches, en los alrededores de Córdoba.

bado de citar como punto de paso, por quienes partiendo de Córdoba, abordaban de modo directo, de S. a N., la travesía de la sierra a cuyo pie se encuentra esta ciudad.

Lo directo de un camino en terreno accidentado, en al-Andalus, probable indicio de la ascendencia musulmana de aquél.

Antes he insinuado que lo agrio de las cuestas de un camino podía constituir indicio de que ese camino datara de época musulmana. Bien considerado el empleo de tal clase de cuestas, con renuncia en las más de las ocasiones a la posición denominante e incluso sistematizando el paso en desfiladero, no admite otra explicación que la de lograr el mínimo recorrido entre los pun-

tos de principio y término del camino de que dichas cuestas son parte: es decir, conseguir de modo absoluto, o poco menos, un camino recto. Y recíprocamente, la característica acabada de indicar, en terreno tan accidentado como en gran parte lo fué el de al-Andalus, obliga a la habilitación de fuertes *acabas*, en cuanto el recorrido deja de producirse por terreno llano. Porque en éste resulta de suyo natural el que toda otra conveniencia quede supeditada, de ordinario, a la de reducir en cuanto sea posible la distancia a recorrer.

La indicada clase de camino, un tanto rudimentaria desde luego, tiene sencilla explicación en el caso de al-Andalus. Comprensiblemente en el estado musulmán, de tendencia eminentemente centralista, adquieren por lo general categoría de prácticas ideales que se repiten en toda el área del mismo, las que en su metrópoli gozan de predicamento. Y como en Córdoba, colocada al pie de una sierra de rápido descenso al valle, la escalada montañera por empinadísimas cuestas constituye solución natural en cuanto se refiere al tránsito, nada tiene de extraño que recurrieran a esa fórmula misma — absurda, de no perseguirse con ella lo directo y lo breve del trazado en que se adopta — quienes en todo el territorio tenían que organizar el enlace de tramos de caminos no distanciados entre sí, pero muy dispares en rasante.

Y de que ésta sea justamente la más destacada característica de los caminos de al-Andalus, quizá constituya un expresivo testimonio la tan divulgada noticia de la intervención personal de Almanzor en un mismo año, el 977, en tres campañas contra la España cristiana, para las que partió de Córdoba en 25 de febrero [1], 23 de mayo y 18 de septiembre, respectivamente. Porque, para nosotros, la vertiginosidad de que en poco más de siete meses dió muestras este personaje, únicamente es comprensible si tenemos en cuenta que los caminos de al-Andalus se acomodaban en su trazado a la modalidad referida. Sobre todo en una de tales campañas, la de al-Hāma, realizada al parecer por la región salmantina, el famoso *ḥāŷib* se encontraba de re-

1 Ibn ʿIḏārī, obra citada, t. II, trad. E. Fagnan, pp. 439, 440 y 443.

torno en Córdoba, a los cuarenta días de iniciada, inversión de tiempo que, dada la distancia a recorrer, no inferior en línea recta, entre ida y retorno, a 80 kms., tiene realmente no poco de *record*.

FÉLIX HERNÁNDEZ JIMÉNEZ.

UN NUEVO MANUSCRITO DE «AL-BAYĀN AL-MUGRIB»

DATOS INÉDITOS Y ACLARACIONES SOBRE LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL REINADO DE ALFONSO VII, EL EMPERADOR

Entre las muchas lagunas, cortes del relato y pasajes oscuros o truncados que, por falta de fuentes o por cronología equivocada, encontramos en el desarrollo de la historia hispanomusulmana, uno de los períodos menos pormenorizados y estudiados es el que va, en el reinado de Alfonso VII el Emperador, desde que conquista Almería en 1147, hasta que la recobran los Almohades en 1157. La fuente más importante y casi la única dedicada a los hechos de este rey castellano, *Chronica Adefonsi imperatoris*, termina con el Prefacio en verso del sitio de Almería y los *Anales toledanos primeros* y los diplomas y documentos contemporáneos apenas aluden lacónicamente y como de pasada a algunos de los sucesos bélicos de esos diez años.

Afortunadamente el conservador de la Biblioteca general de Rabat, Sīdī Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī, ha descubierto recientemente en la zāwiya nāṣiriyya de Tamagrūt, a unos veinte kilómetros de Zagora, en el valle del Draʿa, un nuevo manuscrito de *al-Bayān al-mugrib* en su tercera parte [1] que nos ofrece datos

[1] Es un manuscrito acéfalo, pues en vez de comenzar con la historia de los Almorávides y su salida del desierto, como lo expone Ibn ʿIḏārī, al tratar de la tercera parte de su obra en el prólogo — segunda edición por Lévi-Provençal y G. S. Colin, t. I, p. 4 —, comienza casi cien años más tarde con la expedición

hasta ahora inéditos, precisamente sobre este período tan poco definido que media entre las dos tomas de Almería.

Desde que se derrumba el imperio almorávde y ʿAbd al-Mu'min se apodera de Marrākuš el 18 de Šawwāl del 541-24 de marzo del 1147 [1] hasta el 549-1154, los Almohades tienen harto trabajo con la consolidación de su poder y la represión de las sublevaciones. Pasan a al-Andalus con escasas fuerzas y los nuevos reinos de taifas se les someten sin resistencia en 540/41 – 1145/46, pero en seguida la rebelión de todo Marruecos con ʿUmar b. al-Jayyāṭ al-Massī en 542-1147 [2] seguida de la defección de los reyezuelos andaluces, los fuerzan a luchar a fondo hasta restablecer su autoridad y vengarse, durante los años 543/44–1148-49. Se dedica ʿAbd al-Mu'min en 545-1150 a fundar Rabat [3] y a preparar la expedición contra Bugía y Constantina, que lleva a cabo en 546/47–1151/52 [4] y por fin en

de Tāšfīn b. ʿAlī a la montaña de Ḥāḥa en 534-1139 y termina también ápodo pues en vez de acabar en 667-1269 — como indica Ibn ʿIḏārī, p. 5, termina en 665-1267 — con la presentación de los Arabes Maʿqil a Abū Dabbūs, último califa almohade, durante su expedición por el valle del Sūs. Consta de 463 páginas, de 21 líneas cada una y de 280 milímetros de alto por 200 de ancho. Su hermosa escritura es magribī y muy legible; la afean muchas faltas, debidas a la ignorancia del copista, y aunque presenta frecuentes blancos y lagunas, no tiene manchas ni desgarros como los otros manuscritos del mismo texto que conocemos. No da el nombre del autor ni del copista y tampoco está fechada la copia. El nombre del autor figuraba debajo de este título: *Tercera parte de al-Bayān al-mugrib fi ajbār mulūk al-Magrib*, pero se borró el nombre y en cambio, al borde de la página segunda, se anota que es parte de *al-Ḥulal al-mawšiya* y se le atribuye a Ibn al-Jaṭīb con doble error. El manuscrito era propiedad de un Abū-l-ʿAbbās, quien lo cedió a la zāwiya nāṣiriyya de Tamagrūt para que formase parte de su *awqāf*. Lo citaré en adelante como ms. T.

[1] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, en su *Mann bi-l-imāma*, copiado por el *Bayān* en los fragmentos de las *Notes d'histoire almohade*, publicadas como anónimas por Lévi-Provençal en *Hespéris*, año 1930.

[2] Según el *Rawḍ al-qirṭās*, p. 120 del texto y 196 de la trad., el ms. del *Iʿtāb* de Ibn al-Abbār, fº 196 y el ms. del *Bayān* de Tamagrūt, fº 3 *v*, contra Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, tomo I, p. 308, que lo pone en 541.

[3] Sobre la fundación de Rabat, véase el testimonio inédito de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, fos 153 al fin y ss. y la gran monografía de Jacques Caillé, *La Ville de Rabat jusqu'au protectorat français* en tres volúmenes, 1949

[4] ʿAbd al-Mu'min da cuenta de esta expedición en sus cartas oficiales nos 4

548-1153 tranforma el califato en hereditario, al hacer reconocer por sucesor a su primogénito Muḥammad y reprime con su habitual dureza la rebelión de los hermanos del Mahdī y de las tribus de Harga y de Tīnmallal [1]. Despejado así su horizonte po-

y 7 de las *Trente sept lettres officielles almohades*, publicadas por Lévi-Provençal. Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, I, 313 y al-Baydaq en *Docs, inéd. d'histoire almohade*, p. 114 del texto y 189 de la trad.

[1] Difieren mucho los cronistas musulmanes sobre la fecha de estos nombramientos. Al-Baydaq, p. 118 del texto y 195 de la trad. pone la rebelión de los hermanos de al-Mahdi y la proclamación del príncipe heredero en 549-1154/55 y en cambio la distribución de los gobiernos a los Sayyides en 548-1153/54 y la ejecución de Yaṣlāsan, el principal cómplice de los hermanos del Mahdī, aún más adelantada, en 546-1151. Ibn Jaldūn, *ʿIbar*, I, 314, señala la vuelta de ʿAbd al-Mu'min de la campaña de Bugía y Constantina a Marrākuš en 547-1152 y a continuación el nombramiento de los Sayyides, al mismo tiempo que el del heredero del trono y como consecuencia de estos decretos la sublevación de los hermanos de al-Mahdī. Todo ello antes del 549-1154. El *Rawḍ al-qirṭās*, p. 126 del texto y 200 de mi trad., señala la muerte de Yaṣlāsan a quien llama Islitān y hace pariente de al-Mahdī, en 548-1153, el nombramiento de los Sayyides en 549-1154 y a continuación y como consecuencia de ello, la sublevación de los hermanos de al-Mahdī. El *Bayān al-mugrib* en su nuevo manuscrito de Tamagrut pone en 548 el intento de los hermanos de al-Mahdī contra Marrākuš y una vez muertos ellos y sus cómplices, cita las dos cartas que ʿAbd al-Mu'min hace escribir a Ibn ʿAṭīya, una explicando lo ocurrido con los sublevados y luego otra sobre el castigo de sus cómplices; la primera sin fecha, pero la segunda fechada en 548-1153. Con estos datos y tras un estudio más detenido de otras dos cartas de ʿAbd al-Mu'min, la nº XI, expedida desde Marrākuš, sin fecha, en que explica el asunto de los hermanos del Mahdī y la nº XIV, expedida desde Rabat, en la que nombra a dos de sus hijos gobernadores de Tremecén y de Ceuta, llego a enfocar así los hechos. Los hermanos del Mahdī, que nunca dieron su conformidad al nombramiento de ʿAbd al-Mu'min, se insolentaron ya en la toma de Marrākuš al hacer dos cautivas, contra la orden del Califa de cesar en el saqueo; luego sus arbitrariedades e injusticias en el Andalus provocaron una resistencia armada que les obligó a huir a Marruecos. Durante la campaña de Bugía, cuyo fracaso esperaban, gracias a la traición de Yaṣlāsan en la batalla del Saṭif, el califa hace prender al principal apoyo de los hermanos, antes de volver de Tremecén, 1º de Rabīʿ II del 548-26 de junio del 1153. Al llegar a Marrākuš, en el verano de ese mismo año, destierra a Salé a los hermanos del Mahdī, a los que no ha querido condenar a muerte por respeto a su hermano. Al bajar a Rabat, todavía antes de acabar ese año 548 hace reconocer a su primogénito Muḥammad por príncipe heredero e inmediatamente los hermanos del Mahdī fracasan en su golpe de mano contra Marrākuš y son muertos con sus cómplices. Los Sayyides no comienzan a ser enviados a los gobiernos de las provincias hasta el 551-1156.

lítico y sintiéndose más seguro en el trono, puede desde 549-1154 concentrar todas las fuerzas de su nuevo imperio y dedicarlas enérgica y eficazmente al *ŷihād* o guerra santa en la Península.

Entre tanto los tres reinos cristianos que tenían fronteras comunes con los musulmanes, después de sus penosas luchas con el poder almorávide de Yūsuf b. Tāšfīn y de ᶜAlī, habían tenido diez años 539/49–1144/54 para reanudar su ofensiva sobre los débiles reinos de taifas vueltos a renacer y sobre los territorios que, sometidos a la autoridad casi nominal del poder almohade, no podían frenar a fondo el avance cristiano.

En el nuevo reino portugués, Alfonso Enríquez, después de la victoria de Ourique en 1139, se apodera de Santarem en marzo del 1147 y en octubre del mismo año de Lisboa; entre 1151 y 1157 caían en su poder Cintra, Palmela y por fin Alcaçer do Sal con toda la Extremadura portuguesa [1]. Desde Castilla, Alfonso VII invade Andalucía en 1144, entra en Córdoba en 1146 y se apodera de Calatrava y Baeza; sitia y toma a Almería en 1147 y hace incursiones contra Córdoba en 1150, contra Jaén en 1151 y contra Guadix y Lorca en 1152. En 1154/55 – 549/50, acentúa su ofensiva y de simples algaradas pasa a sitiar y tomar Andújar, Pedroche y Santa Eufemia [2], así como Montoro y Almodóvar del Río en la zona de Córdoba. Entre tanto Ramón Berenguer IV conquistaba a Tortosa en 1148 y a Lérida, Fraga y Mequinenza en 1149 y en 1153 la zona montañosa de Prades entre Tarragona y Tortosa con los castillos de Miravet y Ciurana [3].

[1] *Cronicas dos sete primeiros reis de Portugal*, por C. da Silva Tarouca, tomo I, p. 86.

[2] *Anales toledanos primeros*, p. 347 de mi edición en el tomo primero de las *Crónicas latinas de la Reconquista*. Los diplomas confirman los escuetos datos de los *Anales:* «eo anno — 1155 —, quo domnus imperator cepit Anduxarem, Pedroche et Sanctam Eufemiam», en López Ferreiro, *Historia*, IV, apéndice XXVI, p. 71. El mismo dato en *Bol. Ac. Hist.*, XXVI, 1895 y XXXV, 1913, p. 9, y en Serrano, *Cartulario de Arlanza*, p. 219.

[3] Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, XI, 52.

La ofensiva almohade.

Pero el panorama de la lucha en la frontera hispano-musulmana cambia por completo a partir del 549-1154, en que ᶜAbd al-Mu'min tiene las manos libres para enviar a al-Andalus considerables refuerzos y emplea sus enérgicas dotes de mando para organizar su administración. El nuevo manuscrito de *al-Bayān al-mugrib*, en sus sesenta primeras páginas inéditas, nos permite, con datos nuevos y fechas aclaratorias, seguir esta actuación almohade desde el año 549 hasta el 554 en que empieza el relato más amplio del tomo segundo — único que poseemos — del *Mann bi-l-imāma* de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, contemporáneo de los sucesos y dedicado exclusivamente a este período, a quien Ibn ᶜIdārī copia y sigue muy de cerca [1].

Al llegar el año 549-1154, el señor del Algarve, Ibn Wazīr [2], va a Marrākuš a felicitar a ᶜAbd al-Mu'min por sus éxitos

[1] El *Bayān al-mugrib*, aunque muy extenso y de sumo interés para la historia de al-Andalus y del Norte de África, es una Crónica general, que abarca todos los hechos desde la entrada de los musulmanes en Ifrīqiya hasta el fin del imperio almohade, pero desarrolla su relato en *taljīṣ* — resumen —, como él mismo lo dice en el prólogo de su obra; en lo que se refiere al período almohade sigue y extracta varias fuentes hoy perdidas, sobre todo a Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, pero hasta hoy todos los manuscritos de la tercera parte del *Bayān* son acéfalos y les falta, en el mejor de los casos, todo lo que se refiere a los Almorávides, desde su salida del desierto, hacia el año 440, hasta el 533 en que empieza el texto del ms. T. El día en que se encuentre un manuscrito completo de su tercera parte o mejor aún se descubran los tomos 1º y 2º del *Mann bi-l-imāma* de Ibn Ṣaḥib al-Ṣalā, se podrán llenar muchos de los vacíos que hacen tan incompleta la historia medieval hispano-magribí.

[2] Ms. T., fº 6 *r*. Sidrāy b. Wazīr fué un emir bien conocido del Algarve, que se sublevó primero contra Ibn Qasī y que sometido luego a los Almohades, asistió con ellos a la toma de Sevilla en 541-1147. En 551-1156 se le despojó de ese gobierno y se trasladó a Sevilla, al lado del Sayyid Yūsuf, con quien asistió a la batalla de Zagabūla. Seguía en Sevilla, en 554-1159, mientras Ibn Mardaniš sitiaba a Córdoba. En 566-1170, guió con Abū-l-ᶜAlā b. ᶜAzzūn un convoy a Badajoz, por ser los dos conocedores de aquella frontera y de la lengua romance. En 558-1163, aconseja a ᶜAbd al-Mu'min sobre la manera de llevar a cabo la gran expedición proyectada contra al-Andalus. Su hijo primogénito, Muḥammad

recientes y a informarle sobre las algaradas de Alfonso Enríquez en su región y el califa se decide a enviar refuerzos y escribe en este sentido el 23 de Muḥarram del 550-29 de marzo del 1155 a los habitantes de Beja y de Évora, que eran los más amenazados por Alfonso Enríquez. Su primera medida fué destituir a Abū Zakariyā' Yaḥyà b. Yūmūr [1], gobernador de Córdoba y de Sevilla conjuntamente, que acababa de ensañarse cruelmente con los habitantes de Niebla, al asaltarla el jueves, 14 de Ša'bān del 549-24 de octubre del 1154, y hacer huir de ella al reyezuelo 'Alī al-Wuhaybī [2], señor de Tavira, que la había ocupado por sorpresa poco antes.

El *Bayān* en su ms. T. [3] dice llanamente que el rebelde 'Alī al-Wuhaybī, señor de Tavira, traicionó a la ciudad de Niebla, sorprendiendo a sus habitantes de noche, mientras dormían. Algunos pudieron salvarse, refugiándose en la alcazaba, ocupada por los almohades, pero la masa de la población quedó estupefacta sin poder defenderse. Yaḥyà b. Yūmūr, al saberlo, corrió de Córdoba a Niebla y al acercarse a ella los soldados más rápidos de su vanguardia entraron en la alcazaba a reforzar a sus hermanos. Al llegar Yaḥyà b. Yūmūr, el rebelde huyó de noche y los habitantes al amanecer salieron a someterse y a ofrecer sus excusas, pero no se las aceptó y los oprimió con su ini-

b. Sidrāy, fué gobernador de Alcaçer do Sal en 555-1160, y murió en la batalla de las Navas de Tolosa. Otro hijo suyo, 'Alī b. Sidrāy, alcaide de Serpa, fué hecho prisionero por los Santarinos en 570-1174.

1 Abu Zakariyā' Yaḥyà b. Yūmūr o Yugmūr, hargī por adopción, perteneció al grupo de los Cincuenta. En 537-1142/3, acompaña a 'Abd al-Mu'min en su campaña de los siete años y manda tropas en la zona de Madyūna y de Tremecén. Toma parte en el asedio de Mequínez en 540-1145/46, donde se queda de gobernador. Pasa a al-Andalus con un ejército para expulsar a Alfonso VII de Córdoba. En 549-1154, tiene el gobierno conjunto de Córdoba y Sevilla, y por su crueldad injustificada en el asalto de Niebla, es destituído y llevado preso a Marrākuš; perdonado luego, acompaña al Sayyid Abū Ḥafṣ 'Umar, nombrado gobernador de Tremecén en 551/1156. Ms. T., fº 5 *v*; *'Ibar*, 1, 315.

2 Así lo nombra el ms. T. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā lo llama 'Abd Allāh b. 'Ubayd Allāh, fº 115 *v*, e Ibn Jaldūn da dos variantes de su nombre; Muhīb y 'Āmil b. Munīn. Para Ibn al-Jaṭīb es al-Wuhibī, *A'māl al-A'lām*, p. 285. Codera, *Decadenc.*, p. 52, lo llama al-Wasinī.

3 Fº 5, *r* y *v*.

quidad, matándolos a todos, sin conocimiento ni autorización del poder almohade.

El *Rawḍ al-qirṭās* [1] con su habitual desenfado asegura que los Almohades entraron en Niebla tras un apretado cerco y que Yaḥyà, enviado por ʿAbd al-Mu'min, después de sitiarla y asaltarla, sacó a sus habitantes fuera de la ciudad y poniéndolos en filas los mató a todos, incluso a los alfaquíes, a dos de los cuales cita; eleva el número de los muertos a 8.000 de la ciudad y 4.000 de la región y asegura que a continuación vendió a sus mujeres y a sus hijos y les arrebató sus bienes. Pasa por alto la causa del ataque y el que la alcazaba resistiese y quedase en poder de los Almohades; habla con manifiesta falsedad de un apretado cerco por orden de ʿAbd al-Mu'min, quien sólo más tarde se enteró de esta rápida intervención y la desaprobó, y da a su antojo el número de muertos, pero al mismo tiempo, mezclando, como es su costumbre, lo cierto con lo fingido, es exacto en la fecha del episodio y en el castigo impuesto por el califa a Yaḥyà b. Yūmūr.

Al empezar el año 550-1155 nombró ʿAbd al-Mu'min gobernador de Córdoba a Abū Zayd ʿAbd al-Raḥmān b. Īgīt [2] y dió el gobierno de Sevilla a Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Abī Ḥafṣ b. ʿAlī [3]. Llegados los dos a la Península, salió en seguida

[1] Pp. 153-54 del texto y 201 de mi trad.

[2] Hjjo de Abū Bakr b. Īgīt, miembro de la *ŷamāʿa* o Consejo de los Diez, que murió en la batalla de la Buḥayra en 524-1130. Este hijo suyo toma parte en la expedición de los siete años; se encarga de la depuración *(iʿtirāf)* en el Sūs y en 555-1160 acompaña a ʿAbd al-Mu'min en su campaña contra al-Mahdiyya, en cuyo asalto murió.

[3] Hijo de Abū Ḥafṣ ʿUmar b. ʿAlī llamado ʿUmar Asnāg, miembro de la *ŷamāʿa* y uno de los más importantes personajes almohades de la primera hora, que presidió la proclamación de ʿAbd al-Mu'min, a quien acompañó en la campaña de los siete años y en el curso de la cual murió. Este hijo suyo es nombrado gobernador y almirante de Ceuta en 543-1149 y manda a los Gomara en la movilización general para acabar con los rebeldes. Se encarga en 548-1153 de dar muerte a Yaṣlāsan. Está en Sevilla en 555—1160 y acude con el Sayyid Yūsuf a la recepción de ʿAbd al-Mu'min en Gibraltar. En 557—1162 sitia a Carmona y se la toma a Ibn Hamušk. Se une con las tropas de Sevilla al Sayyid Abū Saʿīd ʿUṯmān, que va a socorrer a Granada y muere en la batalla de Marŷ al-ruqād. Ms. T., fº 18 *v*, e I. S. S., fº 27 *v*.

ᶜAbd al-Raḥmān b. Īgīt con las tropas almohades contra el castillo de Pedroche y los de la zona de Faḥs al-Ballūt [1], de los que se acababa de apoderar Alfonso VII, en una rápida incursión en la que también se adueñó de Andújar. No sabemos si en la misma campaña o con anterioridad había tomado también a Montoro [2] al Este de Córdoba y a Almodóvar del Río al sur-este, teniendo así casi cercada a la capital de los Omeyas. ᶜAbd al-Raḥmān b. Īgīt derrota al Conde, señor de Pedroche, que Alfonso VII había dejado como alcaide y, al asaltar el castillo, lo coge prisionero y lo envía a Marrākuš. Pedroche fué recuperado por los Almohades ese mismo verano de 1155, después de regresar Alfonso VII de su expedición, pero Santa Eufemia a 17 kms. al Sur de Almadén en la zona de Los Pedroches, debió quedar en poder de los castellanos. Tampoco Andújar debió ser recuperada por los Almohades y parece ser que o colaboró en su toma Ibn Mardanīš o bien Alfonso VII se la cedió y formó parte de los estados del rey de Murcia, pues diez años más tarde, a fines del 560 — otoño del 1165 — cuando el Sayyid Abū Ḥafṣ ᶜUmar b. ᶜAbd al-Mu'min emprendió la campaña de Faḥs al-ŷallāb, la primera ciudad que sitió fué Andújar, por su cercanía a Córdoba, pues estaba atravesada en su garganta, tenía límites comunes con ella y colocada en su llano y en su vecindad, era el lugar de donde se socorría en víveres de antiguo y de ahora [3].

Al conocerse y celebrarse en Sevilla este triunfo de los cordobeses, su nuevo gobernador quiso emularlo; reunió tropas, estudió un plan con el delegado de hacienda Barrāz [4] y escribió al-

[1] En árabe Bitrawš, que Idrīsī, en su *Descripción*, p. 213 del texto y 263 de la trad., dice que es un castillo muy poblado, con fortificaciones elevadas. Sus habitantes tienen valor y decisión para luchar con sus enemigos. Está rodeada, tanto en sus montes como en sus llanos de encinas, cuyas bellotas sobrepasan en sabor a todas las del mundo. La región se llama Faḥs al-Ballūt—el Llano de las bellotas—. Los Pedroches, cuyas localidades más importantes son, Pedroche y Gāfiq (=Belalcázar).

[2] Ms. T., fº 6 *r*. La *Crónica de los reyes de Castilla*, edic. Çirot, p. 25, dice, sin puntualizar, de Alfonso VII: «multa mala intulit sarracenis; Cordubam, siquidem cepit et Baeciam et Andujar et Montor et alia multa in partibus illis castra et villas obtinuit».

[3] I. S. S., fos 57 y ss.

[4] Abū Isḥāq Barrāz b. Muḥammad al-Masufī, jeque almorávide, que a la

gobernador de Badajoz, dándole cuenta de su proyecto y ordenándole reunir las tropas de su zona para atacar juntos el territorio de Alfonso Enríquez. Cruzando el Tajo por Alcántara (*Qanṭarat al-sayf* en árabe) se dirigieron al castillo de Trancoso, que había sido edificado y poblado recientemente. Arrasáronlo todo a su paso por la Beira y sorprendieron el castillo con muerte de sus defensores y cautiverio de sus mujeres y niños. Los portugueses de los castillos vecinos y de toda la región acudieron a rechazar a los invasores, pero fueron derrotados, según el *Bayān* [1] y los vencedores, cargados de botín, regresaron a Sevilla y dieron cuenta al Califa de sus triunfos.

Ese mismo año volvió ʿAbd al-Raḥmān b. Īgīt a salir de Córdoba contra los castellanos, a los que tomó a orillas del Guadalquivir varios castillos, de los que se había apoderado Alfonso VII y de los que apenas teníamos noticia; entre los que la nueva fuente árabe cita a Montoro y a Almodóvar del Río. Cortas y fáciles debieron ser todas estas conquistas y reconquistas, pues tanto la expedición de Alfonso como el contra-ataque de Pedroche, la algarada de Trancoso y la recuperación de Montoro y de Almodóvar se llevaron a cabo en los buenos meses de primavera y verano del año 550-1155 y si bien no tuvieron consecuencias de importancia en la situación bélica, demostraron el nuevo espíritu ofensivo que ʿAbd al-Mu'min iba a imprimir a la guerra en al-Andalus hasta reconquistar Almería [2].

La *Crónica* de Alfonso Enríquez dice que después de liberada la Extremadura portuguesa, pasó al Alentejo y haciendo

muerte de ʿAli b. Yūsuf, al estallar la guerra civil entre las cabilas de Lamtūna y Masūfa sobre la sucesión al trono, se pasó a los Almohades y mereció la confianza de ʿAbd al-Mu'min, quien lo envió con un ejército a al Andalus para someter a los reyes de taifas. En 542-1147/8 tiene que volver a luchar con los reyezuelos andaluces, que se habían vuelto a sublevar a ejemplo del Massī. En 543-1148/9 recibe de Ibn Gāniya a Córdoba y Carmona a cambio de Jaén. Sigue de Delegado de Hacienda en Sevilla en la fecha que historiamos. Toma parte por encargo del Califa en las obras de Gibraltar, ya como funcionario civil, y se encarga en 557-1162 del traslado de la capitalidad de Sevilla a Córdoba y se queda en Córdoba con el mismo cargo que ya tenía de Delegado de Hacienda.

1 Ms. T., fº 6 *v*.

2 Id., id.

gran estrago entre los moros, avanzó tanto que llegó a Beja y la cercó y mientras él la sitiaba, los moros entraron por la tierra de Beira y cercaron a Trancoso; la atacaron y al tomarla por fuerza la arrasaron, matando a muchos cristianos, y al retirarse se llevaron muchos cautivos. La *Crónica* asegura falsamente que Alfonso Enríquez, al enterarse de lo ocurrido en Trancoso, no quiso levantar el cerco de Beja hasta tomarla y vengar con el exterminio de sus habitantes la pérdida de Trancoso. Asegura, a continuación, que una vez tomada Beja, en 1155, y bien asegurada y guarnecida regresó a Coimbra [1]. No fué el desquite tan rápido y completo como lo pinta la Crónica portuguesa, ya que Alfonso Enríquez no tomó a Beja hasta el 22 de Dū-l-ḥiŷŷa del año 557-1 de diciembre del 1162, o sea siete años más tarde y la abandonó el 8 de abril siguiente, a los cuatro meses y ocho días de haberla tomado, ante los formidables preparativos que hacía ᶜAbd al-Mu'min para la gran campaña peninsular, que preparaba y que solo por su muerte no pudo llevar a cabo [2].

El *Rawḍ al-qirṭās*, tan habituado a desfigurar los hechos y a alterar la cronología a su antojo, pone el sitio y toma de Trancoso en 556-1161, durante la famosa y espectacular visita de ᶜAbd al-Mu'min a Gibraltar. El Califa hace que el jeque Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Abī Ḥafṣ salga de Córdoba con un

[1] *Cronica dos sete reis*, I, 87.

[2] En mi *Historia política del Imperio almohade*, I, después de haber aceptado esa fecha en la p. 206, traté de desvirtuarla, en las pp. 267 y 357 y reducirla como una errata al 1° de Muḥarram del 568-23 de agosto de 1172. Había cometido el mismo error en mi trabajo sobre *Los Almohades en Portugal*, publicado en los *Anais da Academia Portuguesa da Historia*, serie II, vol. 7, p. 19 y ss. El erudito historiador portugués Botelho da Costa Veiga en su estudio *Tres temas históricos*, século XII, publicado en los mismos *Anais*, serie II, volume 7, pp. 241 y ss., ha demostrado con el testimonio de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, en su *al-Mann bi-l-imāma*, confirmado por Ibn al-Abbār en su *Takmila* y por Ibn ᶜIḏārī en su *Bayān al-Mugrib* como fuentes musulmanas y por el *Cronicon conimbricense*, la *Chronica Gothorum* y las citas del *Nobiliario do Conde don Pedro* y el *Cronicon Lamecense*, que hubo dos tomas de Beja, por lo menos: la de 1162, abandonada a los cuatro meses y la de 1172, que tampoco fué estable, pues en 1174, la repoblaba Yūsuf I, según el *Bayān* almohade, tomo I, p. 117 de mi trad., y aún volvió o ser abandonada en 1178, ante los ataques de las gentes de Alcaçer do Sal y de Santarem.

poderoso ejército que expugnó la fortaleza de Atranques en la provincia de Badajoz (¡!), degollando a todos los cristianos que en ella había. Luego, sin acordarse de que Trancoso está en el centro de Portugal, hace que Alfonso vaya en su socorro, desde Toledo; que llegue tarde, que ataque a los Almohades y que, derrotado, pierda 6.000 hombres. Para completar el absurdo cuadro, hace que ese mismo año se apoderen los Almohades de Badajoz, Beja, Évora y Alcaçer do Sal [1].

La entrega de Granada y el sitio de Tavira.

Al año siguiente, 551-1156, los almorávides de Granada y su gobernador Maymūn b. Yidar al-Lamtūnī, impresionados por los éxitos de los gobernadores de Córdoba y Sevilla, al verse aislados y en tan pequeño número, escriben a Marrākuš, pidiendo la paz y ofreciendo la entrega de la ciudad [2]. Se acepta su rendición y se ordena a ʿAbd Allāh b. Sulaymān, almirante de la escuadra de Ceuta y al nuevo gobernador de las dos costas del Estrecho, el Sayyid Abū Saʿīd ʿUṯmān [3], cruzar el mar hasra Algeciras y encaminarse a Granada, de la que les dió posesión Maymūn b. Yidar, quien con todos los almorávides granadinos fué llevado por el almirante a Marrākuš e instalados decorosamente en ella.

[1] P. 127 del texto y 207 de mi trad. Herculano, que no conocía las fuentes árabes luego descubiertas, sigue en su *Historia de Portugal*, II, 75, la versión del *Rawḍ al-qirṭās*, de al-Maqqarī y de Conde.

[2] Ms. T., fº 7 *r*.

[3] Fué uno de los más distinguidos hijos de ʿAbd al-Mu'min. Después de ocupar Granada y de rendir a Almería, se encargó de reparar las defensas de Gibraltar. Fué derrotado por Ibn Hamušk en Marŷ al-ruqād en 557-1162. Se encargó luego de trasladar la capitalidad de Sevilla a Córdoba, en la que se quedó de gobernador. Al morir ʿAbd al-Mu'min se negó, durante dos años, a reconocer a su hermano Yūsuf. Asistió en 561-1165 a la victoria de Faḥṣ al-ŷallāh y fué desrituído del gobierno de Córdoba en 563-1167. Va en 565-1169 a Badajoz para entrevistarse con Fernando II de León. Toma parte en la campaña contra Murcia en 567-1171 y en la derrota y muerte del conde Giboso, Sancho Gimeno. Acompaña a su hermano Yūsuf en 571-1176 a Marrākuš, donde muere de la peste.

El Sayyid Abū Saʿīd ʿUṯmān, al ser nombrado gobernador de Ceuta, vió ampliada su jurisdicción con los territorios de las dos costas del Estrecho, o sea Ceuta y Tánger con Gomara y el Garb medio en la costa africana y la zona de Tarifa, Algeciras y Málaga en territorio andaluz [1]. Como esta jurisdicción le había sido concedida en carta oficial del 12 de Rabīʿ primero del 551 — 5 de mayo del 1156 —, se puede deducir que Granada pasó a poder de los almohades dentro de ese mismo año 551-1156.

Muy poco después habría sido nombrado gobernador de Sevilla, Abū Yaʿqūb Yūsuf, hijo de ʿAbd al-Mu'min y sucesor suyo en el califato. Se le dió por consejero y casi por tutor al famoso y desgraciado visir Ibn ʿAṭiyya, pues Yūsuf tenía unos diecisiete años al ser enviado a Sevilla. No todos los hermanos fueron nombrados al mismo tiempo y en bloque, como afirman los cronistas, ya que el mismo ʿAbd al-Mu'min es bien explícito en su carta oficial sobre estos nombramientos [2] y se limita a designar para Tremecén a ʿUmar, hermano uterino de Yūsuf, y para Ceuta a Abū Saʿīd. Hechos públicos estos dos nombramientos sin contradicción y enviados sus titulares a sus destinos, el califa con su habitual cautela y diplomacia nombró ese mismo año a Yūsuf para Sevilla y luego añadió Granada al gobierno de Ceuta.

A Yūsuf, instalado en Sevilla, sus inclinaciones favoritas y su temperamento pacífico lo llevaron a los estudios literarios y filosóficos, que en el ambiente refinado de Sevilla hicieron de él, nacido en Tīnmallal, en el corazón del Gran Atlas e hijo de un Zanāta y de una Masmūda, una especie de rey de taifas andaluz; pero su visir y tutor, hombre ambicioso y emprendedor, siguiendo las instrucciones de ʿAbd al-Mu'min, se dedicó en seguida a consolidar la posición almohade en el Algarve y a preparar el terreno para la próxima campaña contra Almería [3]. El reyezuelo

1 *Trente sept lettres officielles almohades*, nº 14.

2 Nº 14.

3 El *Bayān al-mugrib*, tan exacto generalmente en su cronología, por apoyarse en buenas fuentes, incurre en varias anomalías al tratar de la primera actua-

ᶜAbd Allāh b. ᶜUbayd Allāh, llamado también ᶜAlī al-Wuhaybī, se negaba a reconocer la autoridad almohade y rodeado de aventureros y piratas causaba grandes daños en las dos costas de al-Andalus y de Marruecos e Ibn ᶜAṭiyya decidió acabar con sus desmanes [1].

El sitio de Tavira duró los dos meses de Muḥarram y Ṣafar del año 552 — 13 de febrero a 11 de abril del 1157 —, al cabo de los cuales inició el rebelde negociaciones con Ibn ᶜAṭiyya y aceptando reconocer nominalmente la autoridad del Califa e invocar su nombre en la *juṭba* de los viernes, consiguió que Ibn ᶜAṭiyya levantase el sitio y se retirase [2]. A continuación ocupó el visir, en nombre del Sayyid Yūsuf, los dominios de Ibn Wazīr y se dió el mando de Silves y de todo el Algarve a Yaᶜqūb b. Ŷanūn, al-Jazraŷī, con quien colaboraron varios háfices almohades como funcionarios. Terminó la campaña con la sumisión de Mértola, en la que se había independizado Tašfīn al-Lamtūnī cuando la sublevación general de los taifas andaluces en 542, y que ahora se rindió sin lucha y con determinadas garantías, el jueves 18 de Ŷumādā primero de este año 552 — 28 de junio

ción del Sayyid Yūsuf en su gobierno de Sevilla, de la entrega de Granada y del asedio y toma de Almería. Coloca esos hechos an el año 551-1156, y sólo en los dos primeros meses del 552-1157 hace que, después de asistir Ibn ᶜAṭiyya a la rendición de la alcazaba de Almería, se inicie la campaña de Tavira, y en Rabiᶜ primero — abril/mayo — se vuelva el visir a Marrākuš; cronología que está en contradicción con la realidad, ya que el sitio de Tavira no pudo ser posterior a la campaña de Almería, por constar tanto en fuentes cristianas como musulmanas, que se llevó a cabo en el verano del 552-1157, antes del 21 de agosto, en que murió Alfonso VII; y si el sitio de Tavira se coloca, como quiere el *Bayān*, después de la rendición de Almería en los meses de Muḥarram y Ṣafar, habría que asignarlos al año 553-1158, y como consta por la *Iḥāṭa*, edic. del Cairo, I, 139, y por Ibn al-Abbār, *Docs. inéd.*, apéndice II, p. 229, que Ibn ᶜAṭiyya fué muerto en Ṣafar de ese año, más concretamente el 29 de ese mes, lo tendríamos que en la misma fecha en que sitiaba a Tavira, era ejecutado al pie del Gran Atlas, al volver con ᶜAbd al-Mu'min de visitar a Tinmallal.

1 I. S. S., fos 115 y 16.

2 El ms. T. afirma que durante el asedio se enteró de que sus enemigos lo acusaban ante el Califa y pactó con el rebelde una sumisión nominal para poder volverse en seguida a Marrākuš, fº 8 *r*. Lo cual está en contradicción con todas las demás fuentes.

del 1157 — [1]. Por esa misma fecha se había iniciado ya el asalto de la ciudad de Almería y el asedio de su alcazaba. La operación se había planeado con más de un año de anticipación, pues ya en su carta del 12 de Rabīᶜ primero del año anterior — 5 de mayo del 1156 — habla ᶜAbd al-Mu'min de los preparativos que se hacían y de la escuadra que se construía en los puertos de las dos orillas del Estrecho para esta gran campaña *(al-gazwa al-kubrà)* [2]. Apenas ocupada Granada, los ṭālibes instalados en ella y encargados de su administración, fueron llamados a Marrākuš para concretar los planes de ataque, y de acuerdo con ellos, en seguida que regresaron a la Península lanzaron una columna de descubierta que, para atalayar la situación de la plaza, se emboscó a media jornada de ella. Luego avanzó hasta las puertas de la ciudad y tras una escaramuza en sus afueras, en la que mató a muchos cristianos, se retiró al castillo de Berja [3], cuyos habitantes musulmanes se apresuraron a recibirlos gozosos y a informarles del estado de la alcazaba, que contaba con una escasa guarnición. Instalada en Berja la columna exploradora, dió cuenta al Sayyid granadino, o mejor dicho, como puntualiza ᶜAbd al-Mu'min, a los ṭālibes encargados de la empresa, de la favorable oportunidad que se presentaba para iniciar el asedio [4].

1 Ms. T., fº 8 *v*.

2 *Trente sept lettres*, nº XVI, p. 64 al fin.

3 A unos 50 kms. al Oeste de Almería. Dato inédito del ms. T.

4 La organización almohade era, sobre todo en la primera época, eminentemente dogmática y su cuerpo administrativo se componía de los ṭālibes — plural *ṭalaba* —, buscadores de la ciencia — teológica —, que habían estudiado las enseñanzas del libro de Ibn Tūmart, *Aᶜazzu ma yuṭlab* y podían enseñarlas y explicarlas, y quizá debido al *yuṭlab* de ese título, tomaba un sentido más concreto este epíteto. En los tiempos del Mahdī, mientras los Almohades estaban encerrados en el Gran Atlas. eran los propagandistas que difundían el *tawḥīd* entre las cabilas alejadas o no adheridas aún a la reforma almohade, pero luego al organizarse el imperio, como se ve claramente en el texto de la carta de ᶜAbd al-Mu'min sobre la campaña de Almería, eran los ṭālibes y no el Sayyid gobernador los que organizaban y dirigían las operaciones. De las treinta y siete cartas oficiales publicadas por Lévi-Provençal, veinticinco van dirigidas a los ṭālibes, seis no tienen encabezamiento y las restantes son para personajes determinados. Una categoría inferior a los ṭālibes era la de los ḥāfiẓes — plural *ḥuffāẓ* — que, como el nombre indica, conservaban en su memoria los preceptos y dogmas almohades y que además se

Reunidas todas las tropas disponibles y mientras la escuadra mandada por el almirante de Ceuta, Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh b. Sulaymān, bloqueaba el puerto, se lanzó al ataque el ejército almohade engrosado con los contingentes de los reyezuelos más o menos independientes de la región, como Marwān b. Saᶜīd y sus hijos los Banū Saᶜīd de Alcalá de b. Saᶜīd — Alcalá la Real — y Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. Milḥān, señor de Guadix y de Baza, que habían acudido a ponerse a las órdenes del nuevo gobernador de Granada [1]. La ciudad no pudo ofrecer resistencia y fué rápidamente asaltada, pero la alcazaba con sus imponentes defensas, enhiesta en un áspero cerro, rodeado de barrancos, resistió a todos los asaltos almohades [2]. Ibn al-Aṯīr, aunque bastante bien informado sobre los hechos, pinta imaginativamente a los sitiadores asentados en la montaña que domina a la alcazaba y rodeados de un muro y de un foso, que llegan hasta el mar [3]. Lo que parece más razonable, una vez estudiada la topografía de Almería y de la alcazaba con sus alrededores, es que los Almohades, después de instalarse en la ciudad y guarnecerla, ocupando las alturas del cerro de San Cristóbal — al-Mudayna — al norte con el Ŷabal al-Kunaysa al oeste y la rampa muy pendiente de la *madīna dājiliyya* al sur y la rampa y las defensas de la ciudad al este, no pudieron, a pesar de los almajeneques que habían llevado, hacer más que aguardar a que el hambre obligase a los sitiados a rendirse.

El asalto de la ciudad y el asedio de la alcazaba empiezan en Ŷumādā primero del 552 — 11 de junio a 10 de julio del

habían educado en una Academia especial fundada por ᶜAbd al-Mu'min para desempeñar cargos más bien subalternos en la administración y en la milicia, como colaboradores de los ṭālibes. A medida que el fervor inicial y el celo por mantener en toda su integridad los principios teocráticos se fueron debilitando, la influencia y primacía de estos ṭālibes y ḥāfiẓes decayó hasta ser inoperante, mucho antes de que al-Ma'mūn abjurase de la fe en el Mahdī y en sus dogmas.

1 Dato inédito del ms. T.

2 Véase sobre su topografía e historia el interesante y documentado estudio que le dedica L. Torres Balbás, en su *Almería islámica*, apud Al-Andalus, XXII, (1957), pp. 411 ss.

3 *Kāmil*, XI, 87; al-Nuwayrī, p. 175 del texto y 208 de la trad., por Gaspar Remiro.

1157 — [1], y su noticia alarma a Ibn Mardanīš, quien, al ver el peligro que correrían sus dominios, si Almería pasaba de las manos de su aliado a las de sus enemigos, los Almohades, se puso pronto en marcha con sus tropas, como más cercano, para socorrer a los sitiados y pidió ayuda al Sulayṭan — el pequeño Sultán — como le llaman los musulmanes. Cuando vió que éste accedía, llamado también por los sitiados, reunió sus tropas con las suyas, pero desde las posiciones que ocuparon a cierta distancia de los sitiadores, fueron impotentes para romper el cerco y llegar hasta la alcazaba.

La carta oficial de ᶜAbd al-Mu'min, en la que comunica a los habitantes de Bugía el desarrollo de la campaña, atribuye el fracaso de las tropas de socorro al pánico que les infundió Allāh y nos hace saber que los ṭālibes de Granada, que dirigían el asedio, alarmados con la llegada de las tropas de Ibn Mardanīš y de Alfonso VII, pidieron refuerzos al Califa y que éste organizó inmediatamente un ejército y salió con él de Marrākuš, pero como la preparación de las tropas y la marcha, con arreglo al ritual tan ceremonioso de los desplazamientos califales eran demasiado lentos, dió la orden, para ganar tiempo, al Sayyid Yūsuf y al visir Ibn ᶜAṭiyya de adelantarse desde Sevilla con sus tropas a reforzar la línea de los sitiadores e impedir que los castellano-levantinos la rompiesen [2]. Unos dos meses se habían pasado desde que los Almohades se presentaron ante la alcazaba y sería a fines de julio o primeros de agosto, cuando Alfonso VII e Ibn Mardanīš, incapaces de romper el cerco y quizá preocupados por la noticia de que el Califa iba a salir contra ellos, decidieron retirarse [3]. Pudo muy bien enterarles de ello el reyezuelo de Guadix, Aḥmad b. Milḥān, que en el campamento almohade tuvo un altercado con el almirante de Ceuta ᶜAbd Allāh b. Sulaymān e indignado desertó y se pasó con los suyos al campo de Alfonso [4].

[1] Carta oficial nº XVI, p. 75.

[2] Carta oficial, id., id.

[3] Ms. T., fº 7 *v*.

[4] Era natural de Guadix, donde se creó un minúsculo principado en 539-1144 a imitación de lo hecho en Córdoba por el cadí Ibn Ḥamdīn. Fortificó su alcazaba, se enriqueció dedicándose a la agricultura, se apoderó de Baza y se ro-

Cuando el Califa ya había hecho la primera etapa en dirección a Rabat, recibió la noticia de que los cristianos y los levantinos se habían retirado y se volvió a su capital, mientras Alfonso se dirigía a Granada e Ibn Mardanīš regresaba a Murcia. Pensó Alfonso en sorprender a Granada, mientras gran parte de su guarnición seguía ante la alcazaba de Almería, pero los ṭālibes que dirigían el asedio e Ibn ʿAtiyya, que había llegado de Sevilla con el Sayyid Yūsuf, siguiendo las órdenes de ʿAbd al-Mu'min, se le adelantaron y dejando solamente las fuerzas necesarias para mantener el asedio, aseguraron Granada con el grueso de su ejército contra un golpe de mano. Fracasado también en este intento, quema Alfonso sus almajeneques, dispersa su hueste y pasando por Baeza se encamina hacia Castilla. Los ṭālibes de Granada van tras él y son bien recibidos por los baezanos y la guarnición cristiana de su alcazaba, descorazonada y desasistida por su rey, que ya había pasado Sierra Morena por el puerto de Muradal, se retiró a Ubeda. Los ṭālibes fortifican Baeza y siguen hasta Ubeda cuya población, musulmana como la de Baeza, los acoge alborozada, mientras los soldados cristianos abandonan también su alcazaba y todos los castillos de la región se someten a los Almohades [1]. Entre tanto Alfonso VII, después de cruzar Despeñaperros muere en Fresneda el 21 de

deó de una pequeña corte de poetas y filósofos, entre los que figuraron Abū Bakr Ibn Ṭufayl y Abū-l-Ḥakam b. Harūdus. Las ambiciones de Ibn Mardanīš y sus ataques en unión con las fuerzas de Alfonso VII, le hicieron ver la imposibilidad de resistirlos por sí solo y se sometió a los almohades. En 546-1151/52 fué a Marrākuš y dirigió las obras de la Buḥayra y la conducción de sus aguas, pero añade al dar esta noticia en su corta biografía, sin explicar la causa, que luego cayó en desgracia y desposeído de todos sus bienes, murió oscurecido en Marrākuš. Su impremeditada deserción y la retirada de Alfonso e Ibn Mardanīš lo forzaron a entregarse indefenso y a morir en el destierro, según el dato inédito del ms. T.

[1] ʿAbd al-Mu'min, al fin de su carta, pondera la importancia y riqueza de estas dos ciudades y añade que Baeza era el centro desde el cual los castellanos lanzaban sus algaras contra Andalucía y que la habían fortificado y aprovisionado con ese fin. Antes de poseerla, tenían que hacer largas marchas y sólo llegaban a territorio musulmán fatigados y regresaban a su país descorazonados, hasta que se apoderaron de ella y la hicieron su base de operaciones. Carta nº XVI, al fin.

agosto [1] y los sitiados en la alcazaba de Almería, perdida toda esperanza de socorro y acosados por el hambre, aún resisten unos días, pero por fin se ven obligados a negociar su capitulación con el visir Ibn ʿAṭiyya y a fines de agosto o principios de septiembre se retiran por mar a los dominios de Ibn Mardanīš y de allí regresan a Castilla.

Terminada felizmente la empresa de Almería y sometido el Algarve, se encontró Ibn ʿAṭiyya, al volver a Sevilla, con la desagradable sorpresa de que sus éxitos, como tutor y factotum del Sayyid Yūsuf, no habían impedido que sus enemigos y los envidiosos de su elevada posición le minasen el terreno en la corte; regresó apresuradamente a Marrākuš para tener el trágico fin tan conocido y comentado, de ser ejecutado en las estribaciones del Gran Atlas, el 29 de Ṣafar del año siguiente — 2 de marzo del 1158 — a los treinta y seis años de edad, junto con su hermano ʿAqīl, literato y secretario oficial como él, que solo contaba veintitrés años [2].

La batalla de Zagabūla o Zaʿabūqa [3].

La muerte de Alfonso VII y sus fracasos ante Almería, Baeza y Úbeda no cortaron los ímpetus bélicos de los castellanos, y el concejo de Avila, conocido por la acometividad de sus algaradas en Andalucía, lanza en la primavera siguiente, 553-1158, un destacamento que baja hasta la zona de Sevilla y derrota en batalla campal a las tropas de su guarnición y a las llegadas del Algarve, causándoles muy sensibles bajas.

[1] *Anales toledanos primeros*, p. 348 de mi edic. *Id. Compostelanos*, p. 72, XIII kal. sept.

[2] *Iḥāṭa*, ed. Cairo, I, 139; Ibn al-Abbār en *Docs. inéd.*, p. 229.

[3] زغبولة o زعبوقة que de los dos modos lo escribe el *Bayān*, sin que podamos concretar la vocalización de las dos primeras sílabas. El único topónimo parecido a él, que encuentro — y no en al-Andalus —, es el ʿAyn Gabūla — عين غبولة — el manantial desde el que ʿAbd al-Mu'min condujo el agua a Rabat.

Ibn Jaldūn nos dice [1] que «ese año pensó ʿAbd al-Mu'min en hacer la guerra santa, al enterarse de la derrota que infligió el tirano infiel a su hijo Abū Yaʿqūb en la zona de Sevilla, en la que murieron jeques y ḥāfiẓes almohades y reyezuelos andaluces, como Ibn ʿAzzūn e Ibn Ḥaŷŷām» y los *Anales Toledanos primeros* lo confirman así: «Fueron los de Ávila a tierra de moros a Sevilla e vencieron al rey Aben Jacob — por Abū Yaʿqūb — e mataron al rey fillo Dalagem e al rey Abengamar, era MCXCVI, año 1158» [2]. Finalmente al-Baydaq, en sus *Memorias*, dice sin fijar la fecha, que Ibn Mardanīš, Ibn Hamušk y Muḍar el Calvo — nieto de Alvar Fáñez — bajaron hacia Sevilla con los cristianos. El emir Abū Yaʿqūb salió a su encuentro, pero lo derrotaron y en el combate encontraron la muerte Muḥammad b. ʿUmar al-Ṣanhāŷī, al mismo tiempo que Yaḥyà b. Abī Bakr b. al-Ŷabr, ʿUmar b. Maymūn al-Hargī, el hijo de Wasnār, Ibn ʿAlī, señor de Badajoz, Ibn al-Gamr, ʿAyn al-Zuŷāŷ e Ibn Wazīr. El emir Abū Yaʿqūb se salvó, siendo llevado de noche y entró en Sevilla, en la que se quedó [3].

Una cuarta fuente, hasta ahora inédita, el nuevo manuscrito del *Bayān* almohade, nos da pormenores más concretos sobre este encuentro y nos permite corregir los errores e inexactitudes de los relatos anteriores y fijar su fecha y el nombre del lugar en que se lucha, e indirectamente el nombre del caudillo vencedor. Dice así [4]: «Ello fué que los cristianos razziaron la zona de Sevilla; mandó el Sayyid Abū Yaʿqūb venir a Maymūn b. Ḥamdūn, gobernador de Silves y del país que estaba en manos de Ibn Wazīr y acudió en seguida a presentársele con el ejército del Algarve. Se apresuró el Sayyid en ir a combatirlos y avanzó contra ellos con el ejército de Sevilla. Encontró a los cristianos en el castillo de Zugabūla; se trabó la lucha entre los infieles y los musulmanes y la gente cedió, se asustó de resistir y se retiraron todos del Sayyid. En el encuentro murieron mártires Ibn ʿAzzūn y Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥaŷŷām y un grupo de

1 ʿ*Ibar*, I, 313.
2 P. 348 de mi edición.
3 *Docs. inéd.*, pp. 131 del texto y 203/4 de la trad.
4 Ms. T., fos 9 *v* y 10 *r*.

jeques almohades; también murió mártir el ḥāfiẓ Maymūn, señor del Algarve y se salvó Abū Yaᶜqūb Yūsuf, hijo de ᶜAbd al-Mu'min, porque uno de los adalides lo sacó del encuentro entre el polvo y voló con él con mucha prisa. Ibn Wazīr huyó en un corcel prestado por uno de sus parientes, y fué cautivada mucha gente de Sevilla. Ocurrió esto en Rabīᶜ primero de ese año — 13 de abril a 11 de mayo del 1158 —. Llegó la noticia a ᶜAbd al-Mu'min y pensó en traer a los Árabes y en defender a la Península de la guerra y de la espada.»

Del estudio y cotejo de las cuatro fuentes transcritas se deduce que la batalla se dió en Rabīᶜ primero — abril-mayo —, pero no del año 552-1157 — como dice equivocadamente el nuevo manuscrito del *Bayān* [1], sino del 553-1158 —, como concuerdan los *Anales Toledanos* y el ᶜ*Ibar* de Ibn Jaldūn. El lugar del encuentro y su nombre nos lo da ese *Bayān* al llamarlo batalla de غبولة, ya que otro pasaje del mismo *al-Bayān al-Mugrib* en la segunda parte del tomo segundo, publicado por Lévi-Provençal, como tomo tercero con el título de *Histoire de l'Espagne musulmane au XI^e siècle*, texto árabe, dice: «Este año 427-1036 — se reunieron Zuhayr, señor de Almería — y Ḥabbūs — señor de Córdoba — con Muḥammad b. ᶜAbd Allāh — señor de Carmona —, caudillo de los Zanāta en la zona de Écija, el miércoles cinco días pasados de Dū-l-qaᶜda — 31 de agosto de 1036 —; acamparon el sábado siguiente — 3 de septiembre en Carmona y avanzando en dirección a Sevilla, acamparon en la aldea de Taštāna y atacaron el castillo de Zuᶜabuqa el domingo — 4 de septiembre —; acamparon el lunes — 5 — en Alcalá [de Guadaira] y se acercaron a Sevilla el martes [6] y el miércoles [7] quemaron a Triana y luego acamparon en Aznalcázar» [2]. De donde se deduce que este castillo y la aldea de Taštāna estaban en la zona de Viso del Alcor y Mairena del Alcor o quizá más concretamente eran esas dos localidades, como parece deducirse del estudio del terreno y de las distancias señaladas en el itinerario.

[1] Id., id.
[2] Pp. 190/191.

La algarada castellana no va al mando del tirano infiel, como quiere Ibn Jaldūn, sino del caudillo de Ávila, a quien se puede identificar verosímilmente con el famoso conde Sancho Gimeno, llamado el Giboso, que quince años más tarde fué derrotado y muerto al razziar Écija y toda la campiña de Córdoba en Šaʿbān del 568-1173, ya viejo y que, como afirma Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, era muy conocido, lo mismo en su juventud que en su edad madura, por las algaras que había lanzado contra todo el territorio musulmán, llegando en sus correrías hasta Tarifa y Algeciras [1].

Al-Baydaq, que no es un cronista sino más bien un biógrafo de ʿAbd al-Muʾmin, incluye entre los protagonistas de esta batalla a Ibn Mardanīš, Ibn Hamušk y Muḍar el Calvo, confundiendo su actuación aquí con la que tuvieron, cuatro años más tarde, en la sorpresa de Granada y las batallas de Marŷ al-ruqād y la Sabīka en 557-1162. También es errónea la afirmación de que Ibn Wazīr murió en este encuentro, pues consta por el *Bayān* que se salvó, huyendo a caballo, y conocemos además su actuación posterior. Aun así fueron ocho los grandes personajes musulmanes que consta murieron en ésta. El más conocido es Abū-l-Gamr b. ʿAzzūn, a quien los *Anales Toledanos primeros* llaman el rey Abengamar; era señor de Ronda; se independizó en Jerez, a raíz del desmoronamiento almorávide, con su hermano Abū-l-ʿAlā y se rindió al ejército almohade llegado con Barrāz en 540-1145. Fué a continuación el más fiel colaborador del imperio almohade, y no sólo ayudó a Barrāz en 541-1146 a tomar Sevilla, sino que además fué el único rey andaluz de taifas que no desertó ante la defección general provocada en Marruecos por la rebelión del Massī. Cooperó con los hermanos del Mahdī al tomar Algeciras a los Almorávides de Ibn Gāniya y los acompañó a presentarse en Marrākuš. Volvió a luchar en favor de los Almohades, cuando Alfonso VII amenazó a Córdoba, y por fin sacrificó su vida en esta batalla. Su hermano Abū-l-ʿAlā y sus descendientes ocuparon altos cargos y se distinguieron también por su lealtad, como lo atestiguó muy ex-

[1] I. S. S., fos 189 y 190.

presivamente Yaʿqūb al-Manṣūr en su discurso testamento [1]. El fillo Dalagem de los *Anales Toledanos* es Muḥammad b. ʿAlī b. al-Ḥaŷŷām, señor de Badajoz, que se adhirió al movimiento insurreccional en 542-1147; al año siguiente se sometió al general almohade Yūsuf b. Sulaymān, y a fines del 545 fué a Marruecos con los demás reyezuelos andaluces para prestar homenaje a ʿAbd al-Mu'min en Salé a principios del 546, primavera del 1151.

Abū Muḥammad Wasnār b. ʿAbd Allāh, según al-Baydaq, y b. Muḥammad, según Ibn al-Qaṭṭān, es uno de los más importantes personajes de la primera época almohade; perteneció al *Ahl al-dār* y fué uno de los cinco encargados del servicio personal del Mahdī. Asistió a su proclamación y tomó parte activa en sus campañas en el Gran Atlas y en todas las de ʿAbd al-Mu'min. Hijo suyo es el Ibn Wasnār, que cae en esta batalla. De Sidrāy b. Wazīr, ya he dado la nota de sus hechos.

ʿUmar b. Maymūn, de la tribu de Harga, fué el ḥāfiẓ de los Ṣinhāŷa en la gran concentración de tropas hecha por ʿAbd al-Mu'min en 543-1148 para reducir a los rebeldes de todo el Magrib. Hizo la depuración de la gente de Tādlā y en 548 dirigió una algarada contra Nūl Lamṭa.

Maymūn b. Ḥamdūn, ḥāfiẓ, gobernador de Silves, que sustituyó a Sidrāy b. Wazīr en el mando del Algarve, es el último de los caídos en esta batalla, de quien tenemos datos ciertos. Los demás me son desconocidos. Para la biografía del emir Yūsuf, futuro califa, sucesor de su padre ʿAbd al-Mu'min, véase mi *Historia política del Imperio almohade*, I, 219 ss.

AMBROSIO HUICI.

[1] El *Bayān al-mugrib*, pp. 184/89 del texto y 207 a 12 de mi trad., en las *Crónicas árabes de la Reconquista*, t. III.

LOS MOZARABISMOS DEL «VOCABULISTA» ATRIBUÍDO A RAMÓN MARTÍ

(Continuación.)

CAPÍTULO III

LÉXICO ETIMOLÓGICO

Ofrecemos en este capítulo las voces mozárabes del *Vocabulista*, ordenadas según el alfabeto romano, y acompañadas de su correspondiente comentario y discusión.

Recogemos también algunos vocablos seguramente no mozárabes pero que nos ha parecido conveniente discutir por extenso. Otras palabras citadas por Simonet, pero que no parecen ser mozárabes, van reunidas en el Apéndice I donde las clasificamos según su procedencia probable.

[ABLANTĀYIN] «*Plantago*».

Sin plural. Alcalá nos proporciona una forma menos arabizada: *plantăyn* 'llanten yerua'. Sin embargo, hay que fijarse en la terminación [-āyin] que trae el *Vocabulista*, pues tal vez contiene rastro de la G de la terminación latina, cf. port. *-agem*, cat. *-atge(n)*. Es notable que el Anónimo sevillano la represente de la misma manera: [balantāyin] (§ 443 de la edición de Asín). Quizá esta *y* existiera todavía en el siglo XIII, pero en tiempos de Alcalá habría desaparecido ya.

Del lat. p l a n t ā g ĭ n e m.

[ABRĪL] «*Aprilis*».

Sin plural en el *Vocabulista*, como todos los nombres de los meses. Dado el valor ambiguo del bā' podríamos dudar entre leer con sorda o con sonora. Pero Alcalá parece resolver el problema al registrar la forma *Aprĭl*. Del lat. Aprīlem.

Son cuatro los nombres de meses no registrados por el *Vocabulista*, pero se encuentran en el diccionario de Alcalá escritos *yennăyr*, *Març*, *Agoch* y *Ogtŭbar*. Todos los demás figuran en el *Vocabulista* y tendrán su artículo correspondiente en este léxico.

[AGRĪL] «*Glis, ris*». *(AL, por error: «Agilis».)*

Con los plurales [agrilyāt], uno de los pocos plurales sanos no abreviados en el *Vocabulista*, y [agril]. El romance peninsular se sirve en general de derivados en -ōnem para designar al lirón: cast. *lirón* (> cat. *liró*), port. *lirão*, *leirão*, gall. *leirón*. Por lo menos dialectalmente se encuentran también formas del simple: port. *leira*, gall. *liria*, y diversas formas en la zona asturiana, donde significan más bien 'comadreja' (cf. Menéndez Pidal, *Orígenes*[3], p. 399). Como es sabido, los derivados romances del lat. glis suponen a veces Ĭ, otras veces Ē (*REW*[3] 3787). Nuestro [agrīl] pertenece probablemente al primer grupo y deriva seguramente de una variante *glīrĭa. Para estudiar detalladamente la forma que tenía [agrīl] en mozárabe es precioso el plural [agrilyāt], pues demuestra claramente la existencia de una yod. Aún podríamos suponer, aunque la voz no se halla en ninguna otra fuente conocida de mozarabismos, que el verdadero singular fuese *[agrīlya], siendo nuestro [agril] tan sólo un colectivo árabe (cf. lo dicho en el artículo [uštubb]). Y nótese que nos apoya en esta suposición el otro plural [agril], cuya [i] breve nos pudiera aún llevar a dudar de que el verdadero étimo tuviera Ī, porque no parece imposible que la [y] de prolongación que vemos en [agrīl] represente una tentativa de escribir una *l* palatal mozárabe (cf. [iṭrabašayn], [tirṭayna] y especialmente el artículo [aqilay]).

Para otros ejemplos romances de la metátesis que ha sufrido *glīrĭa, glīre, etc., al pasar al romance, cf. *REW*[3] 3787

y *FEW* IV, 154-6. Por lo que hace a la vocal inicial de [agrīl], cabe pensar que no es sino la protética de rigor en árabe para deshacer el grupo consonántico inicial del préstamo. Hay, no obstante, formas comparables en Francia *(FEW)* y en Italia (cf. las formas calabresas *agliru*, *agghjiru* en Rohlfs, *DTC*).

[AGUŠT] «*Augustus*».

Figura en muchos autores árabes, a veces con conservación de la vocal final (Simonet, p. 5). En Alcalá se halla *agŏch*, con el conocido cambio de ST > *č* (cf. nuestro artículo [ṣannāŷ]).

Del lat. A u g ŭ s t u s.

[AQILAY] «*Aculeus*».

Con el plural (abreviado) en [-āt]. Va precedido en el *Vocabulista* por [minjās] 'aguijón'. Según Simonet y Dozy, el vocablo no se conoce por ninguna otra fuente, pero un plural curioso y algo deformado, [aqlīlāt], se encuentra en el Tratado de Ibn ʿAbdūn publicado por Lévi-Provençal *(Journal asiatique*, CCXXIV, 226), donde parece significar «clavos de herrar» [1]. Procede sin duda de una forma alterada del lat. a c ū l ĕ u s con Ī, cf. cast. *aguijón*, port. *aguilhão* y varias formas italianas *(REW*³ 127, donde se lee * *aquĭleus*, que no satisface para todas las voces citadas). Para la [i] breve acentuada, comp. lo dicho a este propósito en el artículo [aṭriṭa]. Lo que sorprende es la terminación [-ay], con sukūn sobre el yā, muy claro en el ms. Quizá hay que suponer que sobra el sukūn del ms., atribuyéndolo a una mala inteligencia por parte del copista, y leer [-à], como en [labbay] (véase esta palabra). En tal caso, tendríamos que leer [aqilà] (= *aqīḷa*) y suponer que el plural sería * [aqilyāt], cf. [agrīl], pl. [agrilyāt]. Pero como la terminación [-à] para femeninos de origen mozárabe es muy rara, por no decir inexistente (siendo muy dudoso que se haya de leer así en el caso de [labbay]), quizá fuera mejor creer que el yā está por algo y leer

[1] En el texto [aqlīlāt] va sin vocalizar. El propio Lévi-Provençal, en su traducción de la obra de Ibn ʿAbdūn (p. 150), lo compara con la forma que trae el *Vocabulista*.

[aqily], que a su vez sería un colectivo sacado de un *[aqilya] [1]. No obstante, es también posible que se pronunciara *[aqilī], o algo así, en hispanoárabe (para todo esto véase nuestra discusión en el artículo [nabbālī]). Queda todavía otra posibilidad, y es que tal vez debemos leer [aqilay], lo mismo que se ve en el ms., desarrollo comparable al de [kuḥl] > [kuḥul], [quṭn] > [quṭun], [ḥumr] > [ḥumar], [rahn] > [rahan] [2]. Pero sospecho que hay que desechar esta posibilidad, por lo menos en lo que toca a la vocal [a], pues cuando la última consonante es yā o wāu, la vocal intercalada suele ser homorgánica, cf. [ḥašw] > *haxŭ* [haŷw] > *hajŭ*, [ramy] > *ramĭ* (y *rămi*), todos en Alcalá.

Sea de todo esto lo que fuere, parece indudable que el [aqilay] del *Vocabulista* procede de un *aquīlĕus, aunque ni el género ni la cantidad de la I pueden probarse por [aqilay] [3].

[AṬRABAŠAYRA] «*Capa*». *(LA:* [IṬRABAŠAYRA]).

Con plural en [-āt]. Este vocablo corresponde evidentemente al cast. *travesero* (desusado), cat. *travesser.* Para su aplicación a las capas, conviene recordar el verso 1867a (numeración de Willis) del *Libro de Alexandre* con sus *capas trauerseras* [4]. Cf. también *capa transversoria* en Ducange (VI, 643), que cita Simonet.

Del adjetivo latino transvĕrsārĭus.

[1] O al revés, pues quizá sea mejor que partamos del masculino *aquīlĕus.

[2] Dejo fuera de consideración el lugar del acento. Para todo esto, cf. Steiger, pp. 89-91.

[3] Al lado de qāf, el fonema árabe [i] suena más bien *e*, mientras que [a] se velariza, resultando una especie de *o* abierta. La única manera de tener una verdadera *i* hubiera sido sustituyendo el sonido romance *k* por el kāf árabe, no el qāf. Pero como el kāf era muy palatal (aun más que la oclusiva romance en la vecindad de una vocal palatal) se usaba mucho el qāf, aunque en esto hubo bastante vacilación, especialmente cuando se tenía presente el frecuente uso de qāf por la oclusiva velar sonora del romance. Por todo esto, no se puede saber si la vocal acentuada del vocablo romance de que procede [aqilay] era una *i* o una *e* cerrada.

[4] Así en *O. P: traueseras.*

[aṭriṭa] «*Ofa*».

Plural en [-āt]. Procede sin duda del participio attrītus, de escasa representación en romance. Alcover cita un *atridar* (<*attrītāre) de un tratado sobre materia médica del siglo XV. Según este diccionario, significaría 'fregar fort', pero como el texto citado dice «sie tot atridat et pastat ab lexiu de cendre», quizá fuera lícito entenderlo con el significado de 'moler, triturar' que se acercaría más al etimológico. Meyer-Lübke (*REW*³ 772) registra también un *atridar* 'zerkleinern' como aragonés. Finalmente, *atridar* figura en el propio *Vocabulista* como glosa del ár. [nidaqqaq], que significa precisamente 'triturar, moler'.

En cuanto al significado *offa* 'bocado' que el *Vocabulista* atribuye a nuestra palabra, no es nada raro que de un verbo que significara 'moler' saliese el nombre de lo molido y que después se aplicara al manjar mismo; cf. lo que dice Festo sobre *offa:* «antiqui autem offa uocabant abscisum globi forma, ut manu glomeratum pultem» (cito de Ernout-Meillet). La primera parte de este desarrollo semántico la volvemos a encontrar en árabe: del verbo [daqqa] 'triturar, moler' salió [daqīq] 'harina', ambos en el *Vocabulista.*

La grafía de [aṭriṭa], con [i] breve, no debe tomarse en consideración en lo que toca a la acentuación, ya que en hispanoárabe se acentuaban regularmente las penúltimas abiertas con vocal breve, lo mismo que las finales con vocal breve seguida de una sola consonante, cf. en Alcalá *borăca* 'ánade', *harăqua* 'vocal', *cutŭb* 'libros', *deněb* 'cola', frente a los clásicos [búraka], [ḥáraka], [kútub], [ḏánab] (cf. Steiger, pp. 86-7).

[bāba] «*Bava*». *(Falta el epígrafe en LA.)*

Plural en [-āt]. El *Vocabulista* no precisa el significado exacto de esta palabra, que corresponde evidentemente al cast., port. *baba*, cat. *bava*. En Pedro de Alcalá se lee *băba* 'escopetina que se sale' y también *băba* 'limaza o bauaza o bauosa'. El designar a los animales de exudación mucosa por el nombre de la misma baba es bastante insólito, pues se les aplica generalmente algún adjetivo derivado, como en el caso del cast. *ba-*

bosa. Simonet no registra otro ejemplo de [bāba] 'babosa', aunque sí de *babosa*, que se arabizó de diversas maneras.

De *baba (*REW*³ 852-3; cf. especialmente *FEW*, bajo *bab* y *baba)*.

[BĀLA] «*Pala*». *(Solamente en LA.)*

Con plural en [-āt]. En Alcalá, *pălla*, una vez con el pl. *pallĭt*, pero dos veces con el pl. fr. *paguăil* (del tipo [faˁāˁil], cf. Wright, I, 215 B). En AL se encuentra [bāla] 'Tribulatio', por confusión con [balā], omitido en esta parte del *Vocabulista*, quizá porque se había atribuído su significado a [bāla].

Del lat. pāla.

[BALABRA] «*Girgillus*». *(AL añade «cercyello».)*

Con el plural en [-āt]. En Alcalá: *palăbra*, pl. *palabrĭt*, 'devanaderas'. Según Lerchundi es voz que corre también en el árabe de Marruecos en la forma *p(e)lĭbra*. La primera cita que se puede hacer de esta curiosa palabra es de San Isidoro: «Alibrum, quod in eo liberantur fila, id est solvantur». Aunque *alibrum* existió, fué *alabrum* la variante más conocida durante la Edad Media (cf. Ernout-Meillet, s. v.).

La descendencia romance de *alibrum* o *alabrum* es muy escasa, limitándose, a lo que parece, a los dos lados del Pirineo. Así, pr. mod. *alibre*, cat. dial. *aliure* (cf. Corominas, BDC XXIII, 274). Meyer-Lűbke registra la palabra bajo **ălăpa* 'ala del tejado' (*REW*³ 310) y Wartburg bajo *alapa* 'bofetón' (*FEW* I, 57b). Sobre la forma de *alibre* y cómo ha de relacionarse con un *alapa* no dice nada Meyer-Lűbke; Wartburg sí que alude al problema, pero sin proponer ninguna solución [1]. Pero por difícil que sea el relacionar un *alapa* con *alibrum* o *alabrum* desde el punto de vista morfológico, el hecho es que tanto el calabr. *alapa*, cast. *álabe*, rum. *aripă*, como el pr. *alibre* significan «paleta de rueda hidráulica», o sea «Radschaufel», como traduce Meyer-Lűbke. Siendo esto así, podríamos tal vez

[1] Para los problemas semánticos que ambas etimologías suscitan, véanse los artículos del *REW* y del *FEW*, con bibliografía.

suponer para explicar la *p* inicial que vemos en el *palăbra* de Alcalá y en el bā inicial de nuestro [balabra] un cruce con el lat. pāla. En cuanto al significado de [balabra], comp. San Isidoro y la definición que da Corominas para el cat. dial. *aliure:* «aspi, bastonet amb dos o tres brocs, al voltant dels quals es fa passar el fil en aspiar».

Del lat. tardío alabrum, cuyo parentesco con (*) *alapa* queda inexplicado.

[BALLAŠTAYRA] «*Balestaria*». *(AL: «Balesteria».)*

Con plural en [-āt]. Por la forma podría creerse que correspondiese al cast. *ballestera* 'tronera por donde se disparan las ballestas', cat. *ballestera*, pero el *Vocabulista* trae además un [ḥarbiyya], que Dozy (I, 265a) traduce «balistique, l'art qui enseigne à se servir des armes de jet». Sin embargo, hay que entender nuestro [ballaštayr] como significando precisamente «ballestera» y no «ballestería», no solamente porque tiene plural, lo cual sería insólito en un sustantivo abstracto, sino porque sería bastante extraño el que la terminación más o menos culta *-ia* diese [-ayra].

Derivado en *-era* <-ārĭa de *ballesta* <ballĭsta.

[BALLĪNA] «*Cete*».

Plural fracto [balālīn]. También en Alcalá: *ballĭna*, pl. *balălĭn* o *balinit (sic)* 'uallena dela mar'. Es voz poco conocida en árabe, aunque Simonet cita algunos ejemplos modernos en el Occidente. Procede sin duda de una forma romance del lat. ballēna con *ll*, como se ve por el taŝdīd, y por Alcalá, a pesar del plural *balinit* que registra este lexicógrafo, quien no siempre fué muy escrupuloso en señalar las letras dobles. Es notable que el catalán parece apartarse del común uso de los demás romances ibéricos ya que tiene *balena*, siendo la forma con *ll* un castellanismo reciente según Alcover. Para [ī] <Ē, cf. [qaṭīna] <catēna.

[BANDAYR] «*Timpanum*». *(LA: «Tinpanum».)*

Con el plural fracto [banādir]. Lo mismo en Alcalá: *pandăir*, pl. *panădir*, 'pandero para tañer'. No hay correspondencia directa excepto el cast. *pandero*. Continúa evidentemente el *pandorius* de San Isidoro (también con el plural neutro *pandoria*), de origen griego, como ya vió Díez (cf. *REW*³ 6192, *pandūra*). Esta forma dada por Meyer-Lűbke y base de varias palabras romances procede del gr. *pandoûra*, fuente probable del *pandorius* o *pandorium* latino. Ahora bien, esta *pandoûra* era una especie de laúd de tres cuerdas, del cual derivan la mandola italiana y la bandurria. San Isidoro lo menciona entre los instrumentos «quae spiritu reflante conpleta in sonum vocis animantur, ut sunt tubae, calami, fistulae, organa, pandoria, et his similia instrumenta». Realmente parece extraña esta clasificación, pues no hay otra noticia de que el *pandorius* fuese nunca un instrumento de viento. Pero tampoco en el pandero español lo mismo que el *pandorius* antiguo, al que corresponde más bien la bandurria (de idéntica procedencia etimológica, aunque ofrece dificultades fonéticas que no trataremos de resolver ahora). Es curioso observar que el instrumento más ibérico, el pandero, conserva mejor la forma original del nombre importado, mientras que el nombre de la bandurria presenta un aspecto más iberizado.

Se puede suponer que *pandăir* o [bandayr] representa un cambio de sufijo, como en efecto supuso Meyer-Lűbke. Pero de hecho tanto el *-ero* del castellano como el *-air* del hispanoárabe ofrecen un desarrollo enteramente regular del sufijo -ōrĭu, aunque no se registra un cast. ant. **panduero*. Tendremos que suponer que un diptongo mozárabe *oi* fuese adaptado por los árabes a su *ay*, suposición nada difícil, ya que en la fonética árabe *ui* es imposible. En cuanto a la *d*, que el *Vocabulista* escribe con dāl, es interesante compararla con el ḏāl de [burḏuqūn], ya que ofrecen la misma oposición que el castellano moderno.

[BANIŶ] «*Panicium*».

Sin plural. Es palabra que figura también en Aben Guzmán en la forma [b-nīŷ][1] y que se halla con frecuencia en los botánicos musulmanes (Simonet). También la encontramos en el Anónimo sevillano, con vocal final conservada: [baniŷŷu] (ed. de Asín, § 406). Corresponde al cast. *panizo*, port. *painço*, cat. *panís*, etc. (*REW*[3] 6194), todos del lat. p a n ī c ĭ u m, con Ī asegurada por las lenguas románicas (cf. Walde-Hofmann, *LEW*, s. v.) En [baniŷ] hay que leer indudablemente con *ī* acentuada y con *č*, con olvido del tašdīd. Para lo primero, comp. [aṭriṭa] y nuestras observaciones sobre la acentuación en el capítulo de Fonética; para la *č*, cf. el citado [baniŷŷu] del Anónimo.

[BANNŪN] «*Vexillum*».

Con plural en [-āt]. Corresponde al cast. *pendón*, cat. *penó*, pr. *pendo(n)* y *peno(n)*. Todas estas palabras proceden sin duda del lat. p ĭ n n a (cf. *REW*[3] 6514), pero ofrecen varias dificultades fonéticas. El pr. *penon* es regular, desde luego, pero en el caso de *pendon* ha habido tal vez influencia del verbo *pendre* 'colgar'. El cat. *penó*, con *n* en vez de *ny*, tendría que ser o provenzalismo o el resultado de un *pendon* antiguo, del mismo origen que el *pendon* provenzal [2]. Por lo que se refiere al cast. *pendón*, ya sospechó Baist (*Grundriss*, I[2], 898) que el grupo *-nd-* había resultado de una pronunciación (culta, aunque no lo dice) de *-nn-* y compara varios casos de *-ll-* > *-ld-* [3]. También Malkiel (*Estudios dedicados a Pidal*, I, 124 nota), citando a Baist, parece aceptar esta teoría, aunque sólo habla explícitamente del caso de *-ll-* > *-ld-* (*ibid.*, p. 119 y sig.). Claro que también cabe pensar en la influencia de *pender* como en los de-

1 Nykl (p. 241 de su edición) enmienda [b-nīŷ] en *yanbīğ*. Pero creo que la idea es inaceptable por muchas razones que no voy a detallar aquí. Los versos correspondientes los cita Simonet en su artículo *PICH* (p. 438).

2 El cat. *pendó* debe ser un castellanismo de época más reciente.

3 Aunque Baist no tiene otro ejemplo claro de *-nn-* > *-nd-*, es curiosa su teoría sobre el origen de la forma dialectal *dengún*, que según él vendría de una disimilación en la frase *sin ningún* (l. c.)

más casos. De todos modos, es notable la conservación de la *n* doble en [bannūn].

Derivado de p ĭ n n a, confundido ya en latín con p ĕ n n a (cf. Ernout-Meillet, p. 753: «les deux mots sont constamment pris l'un pour l'autre»).

[(NI)BAQQAṬ] «*Adherere*».

En LA encontramos una serie de verbos de las formas segunda y quinta. Nuestro epígrafe representa un verbo de la segunde forma, cuyo prefijo flexional hemos puesto entre paréntesis para hacer más visible la forma básica. Otro verbo, de la quinta forma árabe, lleva la glosa *flexar vel pagar* [1]. Son verbos desconocidos del árabe literal (BQṬ falta en Lane, hallándose en Golius y Freytag, aunque con significados diversos), pero son frecuentes en Occidente. Pedro de Alcalá trae *paccăt* y otras muchas formas (Simonet, p. 412), los cuales significan «encolar, pegar soldando, apegar, engrudar, juntar con otro», etc. En Lerchundi: *bákkat* (léase [baqqaṭ]) 'enlucir, poner una capa de yeso o mezcla, etc.; cubrir con boñiga las paredes de caña de una choza'. Pero es en Beaussier en donde se ve la gran vitalidad que ha tomado la palabra en el árabe occidental. Ya que Simonet no reproduce todos los significados que aduce este lexicógrafo, quizá sea útil mencionarlos aquí. Para la segunda forma: «coller; acculer, attacher (ses yeux, ses regards); joindre, unir (deux pierres); gluer, poisser; mettre quelque chose sur le dos de quelqu'un; laisser pour le prix qu'on trouve; mettre, allumer le feu». Y para la quinta: «adhérer; s'accrocher à quelqu'un; être collant» [2]. Seguramente estaba Simonet en lo

[1] No hay para qué extrañarse de este *pagar*, como lo hace Simonet. No es sino el cat. *pegar*, con *a* ortográfica por *e* debido a la conocida confusión de las dos vocales en sílaba átona, confusión característica del catalán oriental y de la cual encontramos muchos ejemplos en el *Vocabulista;* cf. nuestra p. 22. En cuanto a *flexar*, representa el cat. ant. *flixar* 'contentar-se amb una cosa (renunciant o privant-se d'una altra)' (Alcover), significado que se ve confirmado para el ár. [baqqaṭ] por el diccionario de Beaussier, quien lo traduce, entre otras cosas, por «laisser pour le prix qu'on trouve». Nótese que el verbo catalán también se empleaba transitivamente, cf. el 2b de Alcover.

[2] Cito lo esencial, abreviando un tanto.

cierto al derivar todas estas formas árabes del participio latino pĭcātus, de pĭcāre, fuente del cast., port., cat. *pegar* (*REW*³ 6477, donde se limita indebidamente la significación del cast. *pegar* frente al catalán; sin duda el sentido de «golpear» es reciente; es catalán, pero no portugués). Este procedimiento de valerse del participio de pasado para adaptar un verbo romance al árabe tiene varios ejemplos en el *Vocabulista* (véase nuestra Morfología).

[BARGA] «*Avarca*».

Plural en [-āt]. Tiene su correspondencia exacta en Alcalá: *părga*, pl. *pargăt*, 'alcorque'; también bajo *alpargate*, *chinela*, *calçado*, *esparteña*. La forma primitiva de esta palabra sería *abarca*, que se halla en los tres idiomas peninsulares, pero la mayoría de las formas acusan una interferencia árabe en su estructura: *alabarca* en el portugués dialectal (Figueiredo), *albarca* en los Azores *(ibid.)* y en el Bierzo (García Rey); y tantas que parecen derivar de un plural árabe en [-āt], como *alpercata* y *albergata* en portugués, *alpargata* en castellano y *apargate* en murciano (García Soriano). Este *abarca* original sobrevive también en la otra vertiente del Pirineo: bearn. *abarque*, etc. (cf. *FEW*). Esto nos hace creer que *abarca* representa una supervivencia léxica del sustrato prerromano.

En cuanto a la fonética de [barga], se podría pensar en un cruce con [bulga] 'avarca', que también figura en el *Vocabulista* y que bien podría explicar la *g*. Las formas con *p* citadas más arriba quizá deban la sorda a un exceso de mozarabismo, es decir, a la ultracorrección.

De un abarca prerromano, tal vez vasco.

[BARMĪL] «*Bar(r)ile*» [1].

Plural [barāmīl]. Alcalá: *barmĭl*, pl. *barămil* 'candiota'. Es palabra conocida en el árabe moderno de Africa hasta en Egipto. (Beaussier, Bocthor, Elias, Wehr). Ya Simonet sugirió que

[1] AL [barhīl] en la ed. de Schiaparelli, incluído en su lista de «errori principali del manoscritto conservati nella stampa» (p. XXVI). Pero no hay tal. El ms. no conoce sino [barmīl], tanto en AL como en LA.

era el romance *barril*, pero la *m* no es fácil de explicar. Quizá sea posible un desarrollo *barril* > **barnil* > [barmīl]. El cambio de *-rr-* en *-rn-* se conoce por varios ejemplos (cf. Corominas, *BDC* XXIV, 51; *VR* II, 455). Después habrá habido un cruce entre **barnil* y [burma] 'caldera', atestiguado para el árabe español por el propio *Vocabulista* y por Alcalá. De todos modos, la forma [barmīl] pertenece exclusivamente al árabe, aunque representa seguramente un préstamo del romance.

[BARṬAL] «*Paser*».

Plural [barāṭīl].

Corresponde a *pardal*, vivo todavía en portugués y catalán y que en castellano se ha sustituído por *gorrión*. Va acompañado en el *Vocabulista* por [ʿuṣfūr] 'gorrión'. La forma del *Vocabulista* con vocal breve en la segunda sílaba no parece ser el resultado de una grafía defectuosa, ya que en Alcalá leemos: *părtal a dăr*, pl. *parătil a diăr* 'pardal o gorrion'. Esta forma *părtal* se debe a un traslado del acento sucedido en el árabe de España (cf. Steiger, p. 77). Sin embargo un [barṭāl] se halla en Aben Guzmán (Simonet; ed. de Nykl, p. 204) y es forma de gran extensión en el árabe africano. Pero no por eso debemos rechazar la acentuación de Alcalá para nuestro [barṭal], porque Aben Guzmán nos ofrece nada más que la acentuación original romance, y en cuanto a las formas africanas, hay que recordar que las reglas acentuales del árabe español no privan en aquellas regiones. Lo que sí es curioso es la *t* de Alcalá. Aunque no suele distinguir entre tā y ṭā sino, a veces, por el vocalismo, lo que nos da un claro indicio de que en su tiempo ambas eran sordas, resulta un tanto chocante que representase una sonora etimológica por una sorda. Ahora bien, Alcalá se esforzaba por registrar el árabe granadino tal como lo oía, así que la explicación por ultracorrección que da Menéndez Pidal de casos como [qurṭuba], etc., y que subraya Steiger, p. 157. nota, precisamente a propósito de [barṭal] < *pardal*, por más que satisfaga en muchos casos, no parece oportuna en una palabra de aspecto tan popular como *pardal*. No puedo dejar de sospechar que sería mejor buscar la explicación de este fenómeno en la compli-

cadísima historia de las equivalencias acústicas, tomando en cuenta no sólo la naturaleza de los sonidos árabes sino también las varias etapas del desarrollo fonético de las explosivas intervocálicas en romance, sin partir de la teoría algo simplista de que éstas fueron siempre o sordas o sonoras y fonéticamente identificables con las españolas modernas (véase nuestro capítulo sobre Fonética).

Aunque la relación entre *pardal*, *pardillo* y el adjetivo *pardo* es bastante evidente, la etimología de estas palabras no queda enteramente resuelta todavía. Ya Díez propuso el lat. p a l l ĭ d u s, aceptado por Menéndez Pidal (*Manual*, § 54, 2a), pero hay que desecharlo por razones de fonética. Meyer-Lűbke (*REW*^{3} 6232) cree que de *pardal* (< *pardālus* <gr. *párdalos*) se sacó *pardo*, pero tanto *pardus* como *pardalus* existieron ya en latín (cf. Walde-Hofmann, *LEW*^{3}, s. v.). A pesar de que los detalles no resultan todos claros, por allí irá el agua al molino.

[BARṬAL] «*Porticus*». *(Solamente en LA.)*

Plural [barāṭil]. El glosador del manuscrito original, al encontrar este [barṭal] bajo el epígrafe *Porticus*, se acordó de la palabra de nuestro artículo precedente y puso *paser* como glosa de [barṭal] 'porticus'. Pero en Alcalá se lee *părtal*, pl. *părătil*, 'patin entre colunas', y, con acentuación romance, *partăl* 'portal de fuera de casa'. Así queda fuera de duda que el segundo [barṭal] del *Vocabulista* representa un *portal* romance. La vocalización *a-a* quizás se explique por el hecho de que el tipo *CuCCaC* (como por ejemplo ár. lit. [ŷundab] 'langosta') era más bien raro, si no del todo desconocido, en el árabe de España. No hay que pensar en una posible confusión debida a la influencia velarizadora de la *r* ya que, como nos enseña Alcalá, esta tendencia no estaba tan desarrollada en España.

De un derivado en -ā l e del lat. p ŏ r t a (cf. Meyer-Lűbke, *Gramm.*, II, 524, y especialmente Adams, *Word Formation in Provençal*, pp. 63-67).

[BARŶĀLLA] «*Modius*». *(AL:* [BARŶĀLA).]

Con el plural en [-āt]. Es voz que corresponde al cast. *barchilla* 'medida de capacidad para secos', que según la Academia se usa en las provincias de Alicante, Castellón y Valencia, palabra indudablemente de origen mozárabe. La registran también García Soriano para Murcia y Borao para Aragón. Una forma *barcilla* se encuentra en Coll y Altabás como palabra de la Litera, forma que recuerda el cat. *barcella*. Además, parece que existe un *barxella* en valenciano (Sanchis Guarner, *Introducción a la historia lingüística de Valencia*, p. 125; falta en Alcover). Al decir de Ibn Jaldūn (Dozy, I, 65a), [barŝāla] se usaba también en Tremecén. Es palabra que desde Simonet se viene identificando con *parcela* 'porción pequeña de terreno' y que figura en diversas fuentes árabes, a veces en la forma [barŷīla]. Meyer Lűbke, al registrar la voz en *REW*³ 6257, traduce «Flächenmass», lo cual deja sin explicar las formas arriba apuntadas. Si hemos de aceptar esta identificación, nuestro [barŷālla] 'modius' procedería de un *partĭcĕlla, lo mismo que el fr. *parcelle*. Se ve por la forma que [barŷālla] debe ser de origen romance, pero es notable que no exista como palabra patrimonial en la Península Ibérica, sino como mozarabismo con *b* inicial; cf. el artículo siguiente.

[BARŶIN] «*Sacus*». *(Solamente en AL.)*

Por faltar en LA, no se registra el plural. Hay que comparar el and. *barcina* 'herpil' (quizá sea la misma palabra *barcina* 'época del acarreo de la mies a la era', también en Alcalá Venceslada), cat. *barcina* 'fardell de palla ligat' gasc. *barğīn* (Rohlfs, *Gascon*, § 307; cf. Corominas, *VR* II, 166). Pertenecen con toda probabilidad a la misma familia léxica el cat. *barxa* 'espècie de senalla d'espart o de paumes' (Alcover), murc. *barza* (García Soriano), and. *barza*, *barja* (Alcalá Venceslada), y además varias formas provistas de sufijo, como cat. *barjol(a)*, gall. *barxal* (Carré Alvarellos), parentesco mencionado por Wagner (*RFE* XI, 277-8).

De etimología desconocida, pero seguramente no árabe

(cf. Corominas, *l. c.*), Krűger (*BDC* XXIII, 95) atribuye a Wagner una etimología árabe, pero parece probable que no fuera ésta la intención del mismo Wagner [1].

[BASSĀS] «*Latrina*». *(LA: «Olla».)*

Plural en [-āt]. En Alcalá se halla bajo *bacin, servidor, potro para orinar*, en la forma *becĭç* o *bacĭç*, con sus respectivos plurales *becĭcin* y *bacicĭt*. Desde Simonet se ha pensado en relacionarlo con el cast. *bacín*, cat. *bací*, fr. *bassin*, etc., pero salta a la vista que hay que pensar más bien en las formas sin *n*, como cast. *bacía*, cat. *bàssia*, fr. dial. *basse*. Toda esta familia léxica ha tenido una historia sumamente complicada, y los detalles están todavía muy oscuros (cf. *REW*[3] 863b, 862, 866; *FEW*, s. v. *bacca*, **baccia*, **baccinum*), pero a causa de su distribución geográfica, el [bassās] del *Vocabulista* y el *bacĭç* de Alcalá forzosamente han de considerarse como derivados de alguna palabra romance, probablemente de este grupo tan enrevesado. Sin embargo, resulta difícil explicar la terminación. Según Alonso (*RFH* VIII, 36), será debido a un cruce con *tanjĭç* que está en Alcalá con el mismo significado. Pero en este caso tendríamos que suponer que [bassās] en el *Vocabulista* representase por alif una pronunciación con *i* larga, porque *tanjĭç* siempre la ha tenido, siendo de la forma *taf*ʿ*īl*. Otra posibilidad sería algún derivado en -ā c ĕ u (cf. las voces en *FEW* I, 197b y sig.), pero no tengo noticia de tal en el romance ibérico. Quizá lo mejor sería pensar en un arreglo hecho por el árabe sobre alguna base romance. Queda todavía otra posibilidad, que es el cat. *bassa* 'balsa, alberca', como me sugiere el prof. Corominas. Esta palabra tiene también el significado de «letrina, excusado» y así recuerda el *Latrina* del *Vocabulista* y los equivalentes castellanos de *bacĭç* en Alcalá. Pero a esto se puede hacer algunos reparos. En primer lugar, [bassās] no está bajo *Latrina* en LA, y se puede creer quizá que tal tradución en AL se debiera al compilador de esta parte. De todos modos, la idea esencial parece haber sido precisamente la de «olla» como vemos por

[1] En *RFE* XI, 278, lín. 17, hay que leer mozárabe en vez de árabe.

Alcalá y por el hecho de estar [bassās] registrado bajo el epígrafe «*Olla*» en LA. Ahora bien, el cat. *bassa* no ha tenido este significado nunca.

No puedo dar por ahora ninguna solución satisfactoria. Pero sí parece que se puede sospechar que [bassās] tenga algo que ver con las voces romances que proceden del celtismo b a c c a.

BAṬIN] «*Calopodium*». *(En AL: «Calapodium».)*

Con el plural en [-āt]. En Alcalá, *paṭĭn*, pl. *paṭinĭt*, 'abarca de palo, çueco calçado, galocha'. Otro plural más arabizado parece ser el [buṭūn] de Aben Guzmán (Simonet, p. 90; ed. de Nykl, p. 233). El que [baṭin] sea palabra romance se ve asegurado por el *paṭĭn* de Alcalá, siendo el parecido con el ár. [baṭn] 'planta pedis', que también figura en el *Vocabulista*, puramente casual [1]. Este *paṭĭn* recuerda el fr. *patin* 'soulier à semelle de bois épaisse' atestiguado desde el siglo XIII. Pero no hay noticia de un *patín* en los romances peninsulares. (Hay que desechar el cast. *patín* y sus congéneres catalán y portugués, ya que son préstamos relativamente tardíos del francés.) Verdad es que se registra un *patin* en muchos diccionarios antiguos (Nebrija, Las Casas, Percivale, Covarrubias), pero siempre aparece como diminutivo de *patio*. Quizás hay que pensar en el cast. *chapín*, cat. *tapí*. Pero el hecho es que Pedro de Alcalá traduce *chapín* por *chipĭn*, pl. *chipinĭt*, y no por *paṭĭn*, vocablo que le era bien conocido por cierto. Si hubo alguna relación entre este *paṭĭn* y *chapín* o *tapí*, ya se había borrado en tiempos de Alcalá, pero no habría dificultad alguna para suponer que la hubiera, pues las palabras castellana y catalana bien pudieran haber resultado de una metátesis, con influencia del elemento onomatopéyico *chap-* (como en *chapuzar*, *chapotear*) en la forma del castellano [2]. Queda todavía el pr. *patis* 'soulier élégant', palabra no registrada por Raynouard pero recogida por Levy. Dado el hecho de

[1] A no ser que haya facilitado el préstamo, claro está.

[2] Cf. la misma metátesis en delfin. *tapi* 'patin, galoche, chaussure à semelle de bois' y lemos. *tabai* 'battant de cloche' < *batai*, ejemplos citados por Grammont, *Misc. Alc.*, p. 167.

que es palabra más bien rara, que su significado no es precisamente el mismo que el de *patĭn* y que tiene además otro sufijo, no es fácil compararla directamente con [baṭin].

Así vemos que la representación románica de los derivados de la raiz *pat-* es bastante escasa en cuanto a su aplicación a diversos tipos de calzado. Sin embargo, no parece haber otra solución para nuestro [baṭin] en vista de la forma que trae Alcalá.

Probablemente del mismo origen que *pata* (*REW*³ 6301). Debe observarse de paso que [baṭin] será otro ejemplo de grafía defectuosa en lo que se refiere a la segunda vocal, comp. [aṭriṭa].

[BAWLĀLA] «*Papilio*».

Con plural en [-āt]. Es voz que se encuentra ya en el Glosario de Leiden, p. 38, bajo *avícule*, donde se dice que [faraš] (i. e. [farāš] 'mariposa') es [bawlāla] en aljamía, eso es, en romance. También en Alcalá: *paulílla*, pl. *pavlíl*, 'mariposa'.

Evidentememte hay que comparar el cast. *polilla*, aunque la palabra mozárabe es más bien un término general para la mariposa. Es de notar que en el *Vocabulista* [bawlāla] lleva como glosa *pictus*, de donde se puede deducir que no se aplicaba a la polilla, de color ceniciento. Además, en el árabe granadino no era lo mismo *polilla* que [bawlāla], como se ve por el hecho de que Alcalá traduce el primero por *çŭça* en el sentido de *polilla de ropa* (pero [sūs] bajo *tinea* en el Gl. Leid., p. 509). En los glosarios medievales publicados por Castro se encuentran *pollilla* y *polilla*, ambos como traducciones de *tinea*. Modernamente hallamos; además de *polilla*, un *paulilla* 'palomilla' (Acad., sin localizar), que según Alcalá Venceslada se usa en Andalucía para designar una especie de coleóptero que daña el tomate y también una plaga del trigo [1]. Debe mencionarse también el port. *polilha*, castellanismo evidente, pero que además de las acepciones registradas por la Academia para *polilla*, tiene otra, la de «pó finissimo» (Figueiredo) [2].

[1] Cf. gall. *avuza* 'polilla' y también 'polvillo de la madera roída por aquélla' (Carré Alvarellos).

[2] También *polilla* 'carcoma de madera', registrado para Asturias, Cáceres,

Ahora bien, la etimología de *polilla* ha sido siempre muy discutida. Las diversas opiniones han sido recogidas por García de Diego (*RFE* VII, 127-129), quien aportó ciertos datos nuevos, aunque no creyó poder solucionar el problema. Sin embargo, se inclina hacia p a p ĭ l ĭ o, desechando tanto la etimología p ŭ l l u s de Baist (conservada por Meyer-Lűbke, *REW*³ 6828) [1] como la de p ŭ l v i s, que había sugerido Díez. Pero el *p a p i l ĕ l l a que propone G. de Diego no se ve cómo relacionarlo con p a p ĭ l ĭ o. Con todo, el hecho es que las formas mozárabes parecen exigir algún étimo que contenga una labial tras de la primera sílaba, aunque no sé resolver el problema [2]. La terminación procede seguramente del sufijo de diminutivo -ĕ l l u s, con olvido del taśdīd; comp. los ejemplos de este sufijo reunidos en la Morfología.

[BAWQAL] «*Urceus*». *(Falta el latín en AL.)*

Con plural fracto [bawāqil]. Ya hemos encontrado [burūn] bajo el mismo epígrafe. Este [bawqal] es evidentemente la misma palabra que el cast. *bocal*, que según la Academia significa «jarro de boca ancha», pero que Minsheu, Oudin y Sobrino definen como de boca estrecha (*Tes. Lex.* s. v.). Los lexicógrafos anteriores, Nebrija y Percivale, sólo conocen la voz con el sentido de «os putei», hoy más bien *brocal*, confusión que empieza a registrarse en Rosal, pero que se deja entrever ya en la edición de Nebrija de 1581, donde por primera vez se halla *brocal del pozo* 'puteal'. También registra Alcover un *bocal* catalán del año 1492 (evidentemente mallorquín, aunque la abreviatura que emplea no es muy clara) y que define como «pitxer

Burgos, Ciudad Real, Toledo, Jaén, Almería, Málaga y Alava (*RDTP* II, 150 y sig.)

[1] Para la aplicación de un diminutivo de *pŭllus* a la mariposa, cf. el calabr. *púllula* (*REW*³ 6828; Rohlfs, *DTC*) forma que conocía G. de Diego. Nótese que también significa «copo de nieve» (Rohlfs).

[2] El gall. *pobilla* que trae G. de Diego más bien parece una variante de *polilla*. Además, *pobilla* no puede ser palabra patrimonial del gallego por la terminación. ¿Cabe sospechar que, de alguna manera o de otra, andaba mezclado p ŭ l v i s en todo esto, como quería Díez?

o gerreta prima»; ya en 1405, *brocal* 'botella panxuda', también de Mallorca. En cuanto al portugués, Figueiredo trae *bocal*, pero sólo con el significado de «abertura de un vaso, etc.» o bien «parapeito em roda de um poço», no aplicado a ninguna clase de jarro o cántaro. Sí que existe en italiano con este sentido, donde *boccale* no tiene ninguno de los demás significados.

Ahora bien, resulta claro que el cast.-port. *bocal* 'abertura, brocal de pozo' debe proceder de un *b ŭ c c ā l i s. Pero la fuente de las demás formas será otra. Ya Díez sugirió b a u c a l i s < gr. *baúkalis* (Ernout-Meillet *baukális*, ¿a causa de las palabras romances que suponen ā?), idea seguida por Meyer-Lübke (*REW*³ 1002), quien explica las formas con *r* por influencia de **brocca* y la conservación de la *c* intervocálica por influencia de b ŭ c c a, explicación que por cierto no resulta enteramente satisfactoria en el caso del cast. *brocal* 'os putei', a menos que aceptemos la idea de una confusión total entre los dos vocablos, como nos sugiere en efecto la vacilación de los lexicógrafos españoles que mencionamos más arriba. Pero siempre nos queda el problema de saber si *bocal* 'jarro' es realmente palabra patrimonial del español. Dozy (I, 104b) asegura que las formas árabes [būqāl] y [bāqūl] son préstamos independientes del gr. *baúkalis* que no tienen nada que ver con [bawqal], de origen puramente romance. Pero a lo que parece, es palabra que figura sobre todo en los autores árabes de Occidente, lo que no sería de esperar en el caso de un helenismo [1]. De todos modos, no hay noticia segura de que la forma [bawqal] con diptongo se usara en el árabe literal. Este diptongo sería muy de esperar en un mozarabismo, claro está.

Por el otro lado, la supervivencia de un derivado de b a u c ā l i s en mozárabe sería un tanto sorprendente, ya que la historia de las formas ibéricas nos hace pensar en la posibilidad de que sea más bien un préstamo del italiano. Recientemente Gillet, en su edición de las obras de Torres Naharro, III, 522,

[1] Además de las citas marroquíes registradas por Dozy, parece que [bawāqil] se halla también en Ibn Baṭṭūṭa, según veo por una nota escrita a mano entre renglones en mi ejemplar personal del diccionario de Golius.

ha reunido materiales que él cree indican para *bocal* 'jarro, medida de vino' una procedencia italiana [1]. También la forma *bocal* que recoge Levy en provenzal es sospechosa por la falta de diptongo en la primera sílaba. El hecho es que, con excepción de nuestro [bawqal], dudoso en extremo, no hay forma romance alguna que exija como étimo el gr. *baúkalis*, sino que todas, directa o indirectamente, remontan a un tipo latino *bŭccālis. Asi que un *baucal* mozárabe sería completamente aislado. Claro que la *c* del castellano *bocal* podría atribuirse a la previa existencia del diptongo *au* (cf. *oca* <*auca), pero en contra de esto está precisamente toda la historia de *bocal* en la Península Ibérica.

De todo lo dicho, parece faltar un criterio decisivo para saber si nuestro [bawqal] ha de tomarse por helenismo del árabe o voz de origen romance, y a pesar de las opiniones de Dozy y Simonet, mejor sería dejar la cuestión en cuarentena.

[BAYRŪN] «*Vindemia*». *(Falta en LA.)*

En LA, bajo *Vindemia*, sólo encontramos [ʿaṣīr], glosado *tempus vindemie* (cf. Dozy, II, 134a). Las comparaciones que hace Simonet con cat. *verema* y con derivados del lat. vēr carecen de valor. Sin embargo, el vocablo bien pudiera ser romance, aunque no figura en otra parte. Corominas me sugiere una comparación con el cat. *verolar* 'començar a prendre un fruit verd el color que té quan és madur' (Fabra), derivado del lat. vărĭus, y que se dice sobre todo de las uvas. La idea es tentadora, aunque en casos como el de este hápax, es bien poco lo que podemos llegar a saber.

Tal vez de un tipo *varĭōne, como el fr. *vairon*.

[BĪBAN] «*Vimen*».

Sin plural. Esta forma curiosa, que deriva evidentemente del lat. vīmen, podría parecernos algo sospechosa por el hecho de que la segunda consonante no sea nasal, general en todos los

[1] Nótese que, para Las Casas, *bocal* 'jarro' no era palabra castellana, ya que traduce *boccale* por *jarro*.

idiomas y dialectos romances. Pero Dozy (I, 131a) trae una cita muy oportuna de Ibn al-Bayṭār que confirma la existencia de [bīban] entre los indígenas de la península. Al hablar este autor de una planta que él llama [bādām-k], la identifica con las palabras siguientes: «wa huwa -l-maʿrūf ʿinda ʿāmmat al-Andalus bi-l-bīban» 'es el que, entre el vulgo de España, se conoce con el nombre de [bīban]'.

No es fácil decir si este [bīban] procede del acusativo neutro vīmen, como parece ser el caso del port. *vime* (cf. Williams, *From Latin to Portuguese*, § 124.6), cat. y pr. *vim* (no *vime* como en *REW*³ 9336), o de *vīmĭnem, como el cast. ant. *vimbre*, mod. *mimbre*. Pero probablemente hay que optar por la segunda alternativa, ya que la conservación de la *n* final resulta así más comprensible. Además, en el Anónimo sevillano (§ 621) se encuentra [fbnh myūr], que Asín transcribe, con toda verosimilitud, *vibna mayor*. Esta forma revela que, a lo menos en algunas regiones, el mozárabe no confundió la plosiva bilabial con la fricativa (fuese bilabial o labiodental), y también nos deja ver las condiciones que dieron origen a la *b* < *m*, evidentemente por disimilación. Verdad es que no hay síncopa en [bīban] y realmente parece que la hubo en el *vibna* de Asín, ya que una transcripción * *vibena* no sería muy aceptable.

[BILŶ] «*Pesulum*».

Con el plural fracto [ablāŷ]. En AL falta la glosa, que sólo se encuentra con [balaŷ], esto es, [ballaŷ (a)], forma verbal derivada de [bilŷ] y que figura en LA bajo *Pesulum*.

Es voz que se halla varias veces en Alcalá: *pilch*, pl. *aplach*. 'cerradura de pestillo', *pilch*, pl. *aplĭch*, 'pestillo, cerradura de madera', *pĭlche*, pl. *aplăch*, 'aldaba o pestillo'. Aunque el sustantivo no se registra en Lerchundi y Marçais para Marruecos, sí se encuentra el derivado verbal, y según Marçais un *blež* 'verrou de bois ou de fer qui varre une porte à deux battants' es muy conocido en el Nordeste Argelino y en tierras de Túnez. No puede compararse directamente con cast. *pestillo*, cat. *pestell*, sino más bien con formas como el ast. *piesllu* (Vigón), gall. *pecho*, leon. zam. *picho* (Castro, *Glosarios*, s. v. *ames*). Coro-

minas (*BDC* XXIV, 71) sugirió para nuestra palabra el desarrollo * p ĕ s t (ŭ) l u m > * *pičle* > *pilche*, donde veía un ejemplo del conocido cambio ST > *č*. A esto contestó Amado Alonso (*PMLA* LXII, 338) que *picho* < * p ĕ s t (ŭ) l u sería normal en castellano y que en la palabra mozárabe la *l* sería «anorgánica», como en *calcha* 'cacha', también registrado por Alcalá. Pero tal explicación de la *l* no quiere decir absolutamente nada en lingüística. Tanto la *l* de *calcha* y la de *pilche* deben de ser etimológicas como la de *mulch*, pl. *amlič*, 'morezillos de los braços', < m ū s c ŭ l u s, que también trae Alcalá. Verdad es que si aceptáramos la idea de Corominas de que hubo metátesis de *čl* en *lč* tendríamos que aceptar también el cambio ST > *č* para el *Vocabulista*. Pero el hecho es que, para no citar sino los casos seguros, donde Alcalá tiene *ch* < ST, el *Vocabulista* responde con [št]. Así, en Alcalá leemos *uchŭp* 'estopa', *Agŏch* 'Agosto', *tichăin* 'capacete', *quirïcha* o *crïcha* 'cresta', pero frente a estas formas el *Vocabulista* trae [uštubb], [agušt], [tištayn], [qirišta] o [iqrišta]. Sin embargo, como las leyes fonéticas no se generalizan de golpe sino a veces con cierta duración, no es nada imposible que haya algún ejemplo que otro entre los materiales del *Vocabulista*. En efecto, es posible que haya por lo menos uno; comp. nuestro artículo [ṣannāŷ]. Además, algo muy parecido habrá sucedido en el caso de [surriyāqa], donde hay que suponer *st* > *ç* (véase esta palabra). Pero quizá no hay nada de esto, porque un * *pest'lu* habría dado acaso en tiempos del latín vulgar una forma * *pesc'lu*, de modo que, no existiendo ya la combinación *st*, nada tendría que ver el cambio *st* > *č* con *pilche* o [bilŷ] [1]. De hecho, se encuentra *pesculum* en las glosas (Ernout-Meillet), y no creo que tal étimo para [bilŷ] ofrezca la menor dificultad, pues fácilmente se supondría algo como SC'L > *sḳl* > *šl* > *lš (lč)*, es decir, con metátesis de la lateral que habrá dejado un elemento palatal que afectase la sibilante; cf. *mulch* < m ū s c ŭ l u s.

[1] Al corregir este artículo en el sentido indicado, veo que igual objección a * *pest'lu* se le debe haber ocurrido a Corominas, pues al citar ejemplos paralelos a *calcha* < * c a p p ŭ l a, menciona entre otros precisamente *pilche* < p ĕ s c l u (*DCEC* I, 564b).

Seguramente de p ĕ s s ŭ l u m, cualesquiera que fuesen los detalles fonéticos.

[BINAŶŶA] «*Vinacium*».

Con un plural en [-āt] y otro fracto, [banā'iŷ]. En Alcalá: *vināčha*, pl. *vinachĭt*, 'pie de vuas pisadas'; también *binăcha* 'burujo de algo'. Como el cast. *vinaza*, port. *vinhaça*, cat. *vinassa*, procede del lat. v ī n ā c ĕ a 'hollejo de las uvas'.

[BINNIQĀŶA] «*Mustella*». *(AL: «Mustela».)*

No se registra el plural. Es palabra muy bien estudiada por Menéndez Pidal (*Orígenes* [3], § 84 bis). Procede de la expresión *pan y queso*, aplicada a la comadreja a causa de su color característico, según Pidal [1]. A los datos reunidos en *Orígenes*, añádanse *paniquesa* en Navarra (Iribarren; *paniquesilla* en Estella), en Yecla (García Soriano) donde bien pudiera ser un aragonesismo antiguo.

Pidal cree que el tašdīd que se halla sobre la *n* en ambas partes del *Vocabulista* debe atribuirse al bā inicial, ya que indudablemente hay que leer con *p-*. Es idea muy plausible, pero cabe observar que tal uso del tašdīd no se vuelve a encontrar en el *Vocabulista*, a lo menos en el caso de *p* inicial. En cuanto al ŷīm de [binniqāŷa], representa una *s* sonora. Es grafía comparable con el uso de šīn para la *s* sorda, ya que tanto la sonora como la sorda tenían el fuerte elemento palatal de la *s* que podríamos llamar ibérica.

[BINNĪS] «*Vas*».

Con plural fracto [banānīs]. Parece que debe relacionarse con *pañés* 'cesta de anea', que registra Alcalá Venceslada para Andalucía, y port. *panela* 'cazuela' (*REW* 6199). Según Lerchundi se usa *pennís*, pl. *penánes*, en Marruecos, en el sentido de 'cantarito redondo de barro'.

1 Pidal se declara en contra de la teoría del origen folklórico de *paniquesa*. El problema fué estudiado por E. Schott, *Das Wiesel in Sprache und Volksglauben der Romanen*, Tűbingen, 1935, y con anterioridad por Rohlfs, *ASNS* CLX, 243-7. Véase ahora *FEW* VII, 552.

Quizá del lat. p a n n a, atestiguado en inscripciones desde el primer siglo de la época cristiana, pero la terminación es oscura; cf. [bassās] [1].

[BIQQ] «*Extremitas*». *(AL, por error: «Eternitas».)*

Con el plural en [-āt]. Sobre esta palabra guardó Dozy un discreto silencio, pero Simonet sacó a relucir, no sólo las voces romances para «pico de monte», sino también las que significan «pico de ave». Ahora bien, [biqq] va acompañado en la parte latino-arábiga del *Vocabulista* por [ṭarf], pl. [aṭrāf], 'extremidad, punta' (cf. Alcalá: *ṭarf*, pl. *aṭrāf*, 'punta de cosa aguda'). Pero falta [biqq] en los artículos *Celtis* y *Rostrum*, donde el *Vocabulista* trae [manqār] y [minqār] 'pico de ave' (*măncar* en Alcalá). Así parece que debemos entender [biqq] sólo en el sentido de «pico (de montaña)», no en el del port. *bico*, cat. *bec*. Sin embargo, el cat. *bec* significa también «extrem d'una cosa, relativament prim, que sembla un bech d'aucell» (Alcover), y esto cuadra perfectamente con el sentido de «extremitas» que le atribuye el *Vocabulista*. A pesar de esta confusión semántica, por cierto bastante natural, no hay que confundir la familia romance a la que pertenece el cat. *bec* con la de *pic* 'muntanya punxeguda, punta', por más que se hayan confundido y entremezclado históricamente.

De b ĕ c c u, sólo atestiguado en época clásica por Suetonio en la forma *Becco*, nombre propio que este autor califica de palabra gala [2]. El pr. *bec* y el cat. or. *bec* indican una Ĕ original, mientras que el it. *becco* contradice esta suposición. Según Me-

[1] Corominas (*DCEC* I, 439a) sospecha que la terminación de [binnīs], and. *pañés*, se deba a la de *belhez*. Parece que puede adelantarse algo la primera documentación de *belhez*, cf. *Bibl. med. rom.*, *Deut.* XIII. 16: «E quanta rropa e quantas belhezes fallares y, plegarlo has todo en medio de las calles» en el ms. I-j-8, que es precisamente el más antiguo; comp. *DCEC* I, xxvi). Nótese el género femenino de *belhezes* en el ejemplo citado.

[2] En amable contestación a unas preguntas mías, el profesor Joshua Whatmough, máxima autoridad en la materia, me hace notar que *beccus* se encuentra documentado en *CIL* XII, 5388, que es palabra aquitana, no gala, y, por consiguiente, no indoeuropea; y añade: «*Becco : Beccus* is a very frequent pairing in hypocoristic proper names with gemination».

yer-Lűbke (*REW*³ 1013), varios dialectos del Norte de Francia también suponen una Ę (Wartburg, *FEW*, no aborda la cuestión).

[BIRRĪNA] «*Terebrum*».

Con el plural [barārīn], del mismo tipo que en el artículo anterior. Cast. *barrena*, cat. *barrina*, it. *verrina*. Procede del lat. v e r u ī n a. El cast. *barrena* revela influencia árabe en el vocalismo. (cf. Corominas, *BDC* XXIV, 51). En Alcalá leemos *barrĭna*, pl. *barrinĭt*, y también *birrĭna*, pl. *barĭrin*.

[BUBRĪN] «*Cucurbita*».

Con plural fracto [babārin]. Es voz limitada a la Península Ibérica y que ya no sobrevive sino en el port. *abóbora* (pop. *abobra*). El diccionario de la Academia también registra un *abobra* 'planta vivaz, cucurbitácea, que se cultiva como enredadera de adorno', palabra no registrada por ningún diccionario antiguo (falta en el *Test. Lex.*) y que no será patrimonial del castellano, sino más bien un préstamo del portugués. Tuvo, no obstante, mayor extensión antiguamente, como testimonian los botánicos musulmanes, especialmente el diminutivo en -ĕ l l a, aunque no faltan ejemplos de un simple *bobra* o *buebra* (cf. Menéndez Pidal, *Orígenes*³, p. 389). Otro diminutivo de *bobra* será el [bubrīn] del *Vocabulista*, como ya vió Simonet.

Continúa evidentemente el a p ŏ p ĕ r e s que leemos en San Isidoro y que vuelve a aparecer en el Glosario de Leiden. También parece haber existido una forma a p ŏ p ŏ r e s (Sofer, p. 118), pero es probable que no sea sino una latinización del port. *abóbora*.

[BUBUBBA] «*Upupa*». *(Falta en AL.)*

Con el plural en [-āt]. Los nombres de la abubilla están muy sujetos a la influencia de la onomatopeya por ser ave de canto monótono pero impresionante. Así tenemos fr. *huppe*, it. *bùbbola*, calabr. *pupilla* (Rohlfs, *DTC*), rum. *pupăză*, cat. *puput*, port. *poupa*, *b(o)ubela* (Tras-os-Montes), gall. *bubela* (Carré Alvarellos; Schneider, *VKR* XI, 263). Es notable la

forma *japupa* que trae Alcalá Venceslada como andaluz (cf. *habuba* en la *Bibl. med. rom.*, *Lev.*, xi, 19, y *Deut.*, xiv, 18; ms. I-j-8, que es el de lengua más arcaica). Todos estos nombres y otros muchos en toda la Romania nos muestran lo inestable que es el nombre de la abubilla, siempre expuesto a sufrir cambios y readaptaciones de origen onomatopéyico. Así la descendencia romance del lat. ŭpŭpa nos recuerda el caso parecido de los nombres del cuclillo, también muy irregulares en cuanto a la fonética, y por las mismas razones. Parece que la palabra del *Vocabulista* debe leerse *bubupa*, aunque tal forma no se encuentra en otra parte.

[BŪḌA] «*Boa*».

Sin plural. La parte latino-árabe del *Vocabulista* registra también bajo el epígrafe *Boa* la palabra [jays], también definido como «boa» en la primera parte, donde se halla una glosa explicativa: «Est herba similis junco». Y Alcalá trae nuestra voz con traducción parecida: *bŭda* 'espadaña yerua'. La tardía aparición del lat. bŭda hace sospechar que sea un préstamo de origen mediterráneo (cf. Walde-Hofmann: «Wohl Lehnwort unbekannter Quelle»), y ya que se refiere a una planta limitada precisamente a esa región, es natural que no se haya extendido a toda la Romania. Efectivamente, como se ve por el artículo 1371 del *REW*, es voz conocida solamente en la Península Ibérica, en Italia, Cerdeña y modernamente en el sur de Francia. El port. dice *tabua* (con acento en la *u*), que representa probablemente una bereberización del étimo original con el prefijo característico de las palabras femeninas (no artículo femenino como suele decirse). En catalán se conserva bŭda en la forma *bova* (con la variante *boga*). En castellano, el vocablo no existe ya, ni hay noticia de que existiera sino antiguamente. Hoy sigue vivo nada más que en los derivados *bu(h)edo* y *bu(h)edal*, y además, en una buena porción de topónimos (cf. Menéndez Pidal, *RFE* VII, 20-22) [1]. Desgraciadamente, los restos españo-

[1] Quizá sea un derivado de bŭda el segov. *bodón* 'porción del cauce de un río más hondo que el resto del mismo' (G. Vergara, *RDTP* II, 602). Significaría

les de b ŭ d a no nos permiten decidir si la *u* fué larga o breve, como tampoco el logudorés *buda* (cf. Wagner, *ASNS* CLX, 235), aunque seguramente fué breve como nos indican las formas catalanas.

Pero hay que descartar la idea de que el [būda] del *Vocabulista* pudiera ser importación de una palabra africana, primero porque le falta el prefijo que tiene en portugués y además porque no consta su uso en árabe. En segundo lugar, aunque la palabra latina sea de origen líbico como quiere Bertoldi (*RPh.* I, 192 y sigs.; *AGI* XXXVI, 15 y sigs.), no por eso queda excluída una etimología latina para nuestro [būda], que bien podría representar un mozár. * *boda*. Sugiere Pidal que el nombre de planta * *boda* habrá desaparecido por la homonimia surgida con el derivado del lat. v ō t a, pero aunque aceptemos esta teoría, no habrá de desecharse un * *boda* 'espadaña', sino precisamente al revés. Y este * *boda* bien pudo haber existido entre los mozárabes.

[BUFF] «*Pulmo*».

Con plural en [-āt]. Corresponde al cast. *bofe(s)*,- palabra que es también portuguesa y que se aplica sobre todo a los pulmones de animales, cf. Nebrija: «bofes o livianos de assadura». Tal uso de una raíz * *bŭff-* no pertenece a los demás romances. La geminada de [buff] se deberá a una adaptación de la voz al triconsonantismo del árabe, como también en el verbo [baffa], usado por Aben Guzmán y alguna que otra vez en el árabe occidental (Simonet, p. 50; no me consta la existencia de un verbo [baffa] de origen semítico, como sugiere Eguílaz, aunque este autor concede que no es conocido por otras fuentes; así que sospecho sea de origen romance).

originalmente la parte del cauce donde crece la enea. Comp. ahora *DCEC* I, 477a.

[BULBA] «*Matrix*».

Con el plural fracto [bulab]. Representa evidentemente el lat. v ŭ l v a . Lo que extraña es la traducción, ya que *vulva* no significa «matriz» ni en la Edad Media ni en el latín tardío (aunque antes sí; cf. Buck, *Selected Indo-European Synonyms*, § 4.47). El *Vocabulista* trae también [raḥim] 'útero' bajo el mismo epígrafe, pero en el artículo *Vulva* se ve claramente la confusión entre los dos conceptos por el hecho de que ahí se reúnen [farŷ], [ḥirr] y [raḥim], siendo así que los dos primeros significan más bien «mulieris pudenda». Claro que en todo el *Vocabulista* se suelen juntar bajo un mismo epígrafe no sólo sinónimos sino voces afines. De todos modos, dada la escasa representación romance de v ŭ l v a (cf. *REW*³ 9470), parece poco probable que [bulba] refleje una palabra patrimonial del mozárabe. Será cultismo, como en los demás romances modernos, que entró en el árabe como cualquier otro préstamo. El hecho de que tenga un plural fracto en el *Vocabulista* no es indicio seguro de que sea antiguo en árabe.

[BULLIQĀR] «*Polex*». *(En AL: «Polex digitus».)*

Con el plural en [-āt]. Del adjetivo latino p ŏ l l ĭ c ā r i s, aplicado al dedo pulgar en vez del simple p ŏ l l e x, cf. cast. *(dedo) pulgar*, port. *polegar*, pr. *polgar* (*REW*³ 6638). En Alcalá: *pullicăr*, pl. *pallăqir*, 'dedo pulgar' (con *l* sencilla bajo *pulgar de pie o mano* y *pulgada medida)*. La misma falta de síncopa que en portugués la encontramos en los derivados catalanes *pollegó* 'gajo de la horca', *polleguera* 'quicio' (*REW*³ 6637).

[BULLŪQ] «*Ocrea*».

Con el plural fracto [balālīq]. Simonet (p. 52) sugiere que puede tener que ver con el port. ant. *baluga* (cit. por Figueiredo sólo en plural). Verdad es que hasta en la correspondencia mozár. *-ll- : port. -l-* parece bastante probable esta idea. Es palabra rara y de etimología desconocida, aunque seguramente no de origen árabe.

[BULUMṬAŶŶ] «*Vinum*».

Sin plural. Este curioso hápax del *Vocabulista* se lee muy claro en ambas partes. En LA es la última de una serie de voces que se aplican al vino, siendo las tres que inmediatamente le preceden [zaŷŷu], que el *Vocabulista* glosa por *de ficubus*, [zabīb], glosado por *de panses* [1], y finalmente [nabīḏ] 'vino de pasas o dátiles'. Así, podría sospecharse que fuera otro nombre de vino o quizá que se refiriera a las heces del vino, que bien pudiera habérsele ocurrido a quienquiera que fuese que añadió este vocablo al fin de dicha lista. Ahora bien, en Beaussier se encuentra un [b-ln-ŷ] 'hêtres', forma que no se registra en otro diccionario a mi alcance, pero que no deja de ser curiosa por cierto, aunque realmente no se ve qué relación pudiera tener con nuestro vocablo. Fuera de esto, absolutamente nada.

No hay que tomar muy en serio el esfuerzo de Simonet por relacionar el vocablo con el lat. v ŏ l ŭ n t a s, pero la terminación, que seguramente hay que leer *-aĕ*, nos recuerda el sufijo mozárabe procedente del lat. -ā c ĕ u s. Esta terminación es claro indicio de procedencia extranjera, y aunque no se deja entrever ninguna etimología, no es imposible que sea mozarabismo.

[BULUNBĪNA] «*Stercus*». (*AL*: «*Stercus columbarum*».)

No se registra plural, cosa natural en un colectivo.

Corresponde al cast. *palomina*, pero con conservación del grupo -MB-, típico del mozárabe. El catalán dialectal tiene una formación paralela en *colomina* 'femta de colom' (Alcover). La oposición entre cast. *paloma*, port. *pomba* por un lado y el cat. *colom* no representa una restricción muy antigua del primero, ya que el provenzal conoce las dos palabras [2] y la repartición geográfica de los nombres de lugar en la parte oriental de la península nos deja ver que en un tiempo tenían mayor extensión que hoy en día (cf. Menéndez Pidal, *Orígenes*[3], § 83.1).

1 Mal leído *perases* por Schiaparelli; cf. nuestro Apéndice II, s. v.

2 El pr. *palomba* falta en Raynouard. Levy, en su *Supplement wörterbuch*, dice haberlo hallado solamente una vez.

Además, Griera, en su *Tresor de la Llengua*, registra varias voces del catalán dialectal que pertenecen a la misma familia léxica que el cast. *paloma: palomar*, *palomes*, etc. Aun más hay en el diccionario catalán-alemán de Vogel, libro que por cierto no hace autoridad en materia de lexicografía catalana [1].

También en Italia existen derivados de colŭmba confundidos con los de palŭmbus. Esta confusión, como también la tendencia ibérica hacia la eliminación de uno de los dos términos tan parecidos, es sumamente natural. Pero el hecho es que eran dos palabras distintas en latín que no tenían ningún parentesco entre sí (cf. Walde-Hofmann, *LEW*, s. v., y Ernout-Meillet).

La primera vocal de [bulunbīna] se debe a asimilación, comp. [buŷŷūn]. El uso de [n] se explica tanto por la confusión de nasales implosivas en romance como por el hecho de que el árabe general suele pronunciar el grupo [nb] con idéntica similación, así que la grafía con [nb] no resultaba nada extraña para una palabra que tenía *mb* en mozárabe.

Del adjetivo latino palŭmbīnus.

[BULYĀṬ] «*Pultes*».

Sin plural. En Alcalá: *puliăt*, pl. *puliatĭt* o *palăguit*, 'puchas', y un diminutivo *polăyguat*, pl. *polayguatĭt*. Debe compararse [bulyāṭ] con el cast. *poleadas* y el hápax aragonés *pullada*, que se halla en el Glosario de Toledo (Castro, *Glosarios*, p. 274; pero no acepto sus indicaciones etimológicas). Se ve que no puede proceder de *polenta*, como quiere la Academia, ni tendrá que ver con *puches* < pŭltes. Creo que sería mejor asociarlo con el nombre de planta *poleo* < pŭlĕium, que ya en latín tenía el derivado pŭlĕiātus. Recuérdese que el poleo se usa en infusión como estomacal, uso medicinal comparable al frecuente empleo de puches o gachas para los enfermos. De ahí quizás la confusión entre *puches* y *poleadas*.

La derivación de [bulyāṭ] del lat. pŭlĕiātus es una de

[1] En Aguiló, *paloma* (Lérida y Gerona) y *palometa* (Batea), significando «mariposa». Nada de todo esto en Fabra, desde luego.

las posibilidades que sugirió Simonet, y a pesar de que no supo ver que las demás eran fonéticamente imposibles, puede que haya acertado con ésta.

[BURBIṬL] «*Turbo*».

No lleva ni plural ni sinónimos. Tampoco se puede citar de otra parte. Realmente no se ve en qué se fundaba Simonet para entender *turbo* en el significado de «peón, trompo». Mucho más probable parece el de «remolino». Debe relacionarse con el cast. *burbuja*, *borbollar*, *borbotar*, *borbotón*, pero la terminación es curiosa. Creía Simonet que se trataba del sufijo de diminutivo -ĭcŭlŭ, lo que deja inexplicado el ṭā. Pensando en el cast. *borborito*, se me sugiere la posibilidad de una variante con disimilación * *borblito*, la cual, al pasar al hispanoárabe se habría hecho [burbiṭl]. Algo así debe de haber sucedido en efecto [1].

En cuanto al origen de toda esta familia de voces, creo que debemos aceptar la idea de Schuchardt de una reduplicación onomatopéyica del lat. bŭllāre (* *bulbullare* > * *burbullare*), a pesar de las protestas de Wartburg (*FEW* I, 445), quien parece confundir dos familias distintas, la de *borbollar* y la de *barbotar* (a no ser que aceptemos su idea de que todas las voces registradas en el *FEW* vengan del galo, lo que no parece convincente en el caso de *barbouiller*). Sin embargo, parece que efectivamente ha habido confusiones a veces, comp. el cast. *barbullar* y el hecho de que el cat. *borbollar* tiene los dos significados. En fin, siempre debemos desconfiar de soluciones fáciles en casos donde opera la imaginación popular en sentido afectivo [2].

[1] Mencionemos de paso el [ṭurbīl] 'vertigo' que trae el Glosario de Leiden, cf. pr. *torbilh torbelh*, fr. *tourbillon* (ant. *tourbeillon*), cast. *torbellino*.

[2] Veo que Corominas (*DCEC* I, 488a) explica *borbotar* como resultado de un cruce entre *borbollar* y *brotar*, pero un *borbottare* existe en italiano desde el s. XIV, aunque con el significado de «barbullar», y no tengo noticia de un * *brottare*, aunque sí hubo un *brotta* (Battisti-Alessio).

[BURḌUQŪN] «*Juvenis*». *(Falta en AL.)*

Sin plural. Esta curiosa palabra se halla tras una larga serie de términos que se aplican a los jóvenes, y aunque no se puede citar de otra fuente, bien puede ser que tuviera razón Simonet al relacionarla con el cast. *perdigón* 'mozo desatentado y de poco juicio, que malbarata su hacienda'. En el español moderno, este *perdigón* 'mozo' se ha asociado con el verbo *perder*, y así la Academia lo registra en artículo aparte. Sin embargo, parece que no es sino *perdigón* 'pollo de la perdiz' aplicado a los jóvenes casquivanos.

Tal vez hay que interpretar el uso del dāl como indicio de un préstamo tardío. En cuanto a la terminación, refleja el sufijo -ōnem, que es normal en catalán para la formación de diminutivos.

De un *pĕrdcōne.

[BURRŪQA] «*Verruca*». *(LA: «Veruca».)*

Con el plural [barārīq], regular en árabe en palabras de este tipo. Cast. *verruga*, cat. *berruga* (y *borruga* en dialectos catalanes), etc. Del lat. verrūca.

Sólo hay que observar que la coincidencia entre la primera vocal de [burrūqa] y la del cat. dial. *borruga* es puramente casual, ya que son el resultado de cambios fonéticos independientes. (En ambos casos estas asimilaciones son más que esporádicas, llegando a ser reglas generales; para el fenómeno en catalán, cf. Corominas, *BDC* XXIII 249.) Alcalá tiene *borrŭca* y *berrŭca*.

[BURTĀL] «*Collis*».

Plural en [-āt] y también [barātil]. Es equivalente del cast. *portillo* 'camino angosto entre dos alturas, puerto', port. *portela*, *-o*, cat. *portell*. El significado se ve asegurado por otro vocablo que registra el *Vocabulista* bajo el mismo epígrafe, [faŷŷ] 'paso entre montañas'. En cuanto a *collis*, que en latín significaba más bien 'otero', refleja sin duda la confusión con *collum* de que habla Menéndez Pidal (*Orígenes* [3], § 85.5), confusión que tal vez pueda entreverse en San Isidoro (*Etim.*, XIV, viii, 19:

«Colles sunt praeminentiora juga montium, quasi colla.» Este *collis* del *Vocabulista* es además muy sugestivo para lo que se refiere al origen del autor del original, ya que el cat. *coll* 'pas estret entre dues muntanyes' no tiene correspondencia inmediata en castellano, y bien pudo haber influído en el desconocido autor para que tradujese *collis* por [burtāl], que se le habrá ocurrido después de haber escrito [faŷŷ].

De * p ŏ r t ĕ l l u .

[BURUK] «*Brucus*». *(Pero LA: «Bruc».)*

Plural en [-āt], que en una palabra de este tipo es indicio de un extranjerismo.

Desgraciadamente, el *Vocabulista* no registra ninguna otra palabra bajo *Bruc*. Dozy (I, 75) supuso que era lo mismo que el cast. *brugo*, port. *bruco* (también *brugo*, según Figueiredo), una especie de insecto (cf. *REW*³ 1332), y en esto le siguió Simonet. Entre los varios nombres romances de este insecto, ambos autores incluyen el catalán *bruc*. Acaso tengan razón, pero el caso es que no consta que haya tenido este significado en catalán, siendo más bien un término de botánica que se refiere a varias especies de brezo (Alcover). Ahora bien, entre los epígrafes de la parte latino-arabiga del *Vocabulista*, hay varios que son meras palabras catalanas. Así, en la misma página 272 de la edición de Schiaparelli: *Brandar*, *Brotons*, *Broscat* ('brossat', cf. *AL Brosat* y el ár. [mays maṭbūj]), *Bruxa*. Otro catalanismo será nuestro *Bruc*.

De *brūcus*, de origen galo *REW*³ 1333). Según Wartburg (*FEW*, s. v.) se halla una vez como glosa. Corresponde al irl. ant. *froech* < * *vroicos*, gr. *ereíkē* (cf. Brugmann, *Grundriss*, I, 188; Pedersen, *VGKS* I, 60 [no 70, como en *FEW*]).

[BURŪN] «*Urceus*».

Con el plural [barārīn], por el cual se ve que hay que leer [burrūn].

Corresponde evidentemente al cast. *porrón*, cat. *porró*, aumentativo de *porra* 'cachiporra'. Según Meyer-Lűbke (*REW*³ 6670), *porra* sería un derivado del lat. p ŏ r r u m , lo que se

entiende fácilmente por la forma del puerro. Queda, sin embargo, la dificultad fonética de que *porra* tiene *o* en castellano y ọ en catalán. Quizás hay que explicar *porra* como sacado de *porrón*.

[BURŶĪN] «*Malgranatum*».

No se registra ningún plural. Después de mencionar el nombre genérico de la granada, [rummān], el *Vocabulista* parece ofrecernos una lista de sus variedades, siendo el último [burŷīn]. Según Simonet, parece hallarse [burŷīn] y también [burŷūn] en algunos escritores musulmanes. Claro que su intento de buscarle una etimología en el lat. b ŭ r r u s no puede contar con nuestra adhesión [1]. Dozy lo dejó sin explicar. Pero en el Anónimo sevillano (§ 451) figura [burŷīn] seis veces como nombre que se aplicaba a varias especies de frutas, entre ellas la granada. Por eso, Asín concluye que se le aplicaba a «toda fruta que por su exiguo tamaño y mala calidad se destina a los cerdos para alimento» y lo deriva del lat. p ŏ r c ī n u s. Otros apelativos parecidos, [burkīnu] y [burkayru], los aplica el Anónimo a una variedad de altramuz. Como es bien sabido, se emplean términos semejantes para diversas especies de plantas de calidad inferior con bastante frecuencia, cf. el nombre popular del ciclamino, *pan porcino* (port. *pão-porcino*, it. *pan porcino*, fr. *pain de pourceau*). Además, en italiano por lo menos, el mismo término se usa para designar sendas variedades de pera, de ciruela y de hongo. También la variante [burkayru] del Anónimo tiene su correspondencia en el port. *porqueiro*, que se aplica a una especie de calabaza y a una variedad de col de tallo alto y de mala calidad.

De p ŏ r c ī n u s, como indica Asín.

[BŪS] *Navis. (En LA sólo* [BŪṢ]).

El [būṣ] que se lee en LA tiene el plural fracto [abwāṣ]. Ni [būṣ] ni [būs] parecen encontrarse en otras fuentes árabes, por

[1] Simonet leyó *borchín* en vez de *porchín*, lo cual pudo quizá desviarle en su interpretación.

lo menos en este sentido, pero según Golius se halla [būṣī] y [būzī] ya en al-Ŷawharī (siglo X), donde tiene el sentido de «genus navis marinae», y en otro diccionario posterior con el significado más preciso de «navigium, scapa» ([būṣī] 'flat boat; sailor' hoy en Siria, según Hava). Seguramente hay que relacionar la voz con el cast. ant. *buzo*, que figura en las Partidas, como señala Simonet, cat. *bussi*, *gussi* [1], 'petita embarcació de pesca i d'esbarjo...' (Fabra), pr. *bus* 'sorte de petite bateau, barque' (Levy), ír. ant. *buce* o *busse*. Es voz de gran extensión en las lenguas germánicas (cf. *FEW* I, 667a), y a pesar de su origen oscuro, parece figurar en esa familia lingüística antes que en las lenguas romances (cf. Frank-Van Wijk, p. 27a del suplemento). A la verdad, la voz parece ser de procedencia oriental. Las correspondencias fonéticas en las lenguas germánicas no son las normales en estos idiomas, lo cual es indicio de préstamo. Nótese que [būzī] 'a boat, skiff' se encuentra en persa (Steingass), donde, según este lexicógrafo, [būṣī] será variante arabizada del vocablo persa.

Si citamos este extraño [būs] de la parte latina-arábiga del *Vocabulista*, es sobre todo por su aislamiento y por el hecho de corresponder su sīn con las formas europeas que tienen o que podrían implicar una *ç*. Verdad es que, más que mozarabismo, pudiera ser una variante de [būṣ], inducida por alguna forma romance. Pero [būṣ], a pesar de la enfática, pudiera ser romance, aunque esto ya no es tan probable.

En fin, no creo debamos ver en [būs] un mozarabismo seguro. En voces de historia tan peregrina es siempre difícil averiguar sus peripecias. Además, realmente no hay nada en esta palabra que nos indique en forma clara que sea un préstamo de estos dialectos.

[BŪṬ] «*Infusorium*». *(Sólo en AL.)*

Como no figura en la parte latino-arábiga del *Vocabulista*, no sabemos cuál sería la forma del plural. En Pedro de Alcalá:

[1] Compárese la *-i* de estas formas catalanas con las voces orientales que citamos. *Busi* también en Cádiz, según Alcalá Venceslada.

butt, pl. *buttăt*, 'crisol de platero'. También en este lexicógrafo hay *gŏt*, pl. *avtăt*, 'fusor para fundir', que Dozy (I, 128a) cree que hay que leer *bŏt*, *butăt* [1]. En árabe moderno de Occidente se halla [bāṭ] 'creuset' en Argel (Beaussier), pero lo más frecuente es *lembót* 'crisol' (Lerchundi, con [ṭ]), [l-mbūṭ] 'entonnoir' (Beaussier). En Lerchundi figura también *lembút* 'embudo'; para más datos, v. Simonet.

Como se ve por la confusión de formas y significados, ha habido una confusión entre el ár. [būṭa] 'crisol' de origen persa (ya en el *Qāmūs*, según Golius; cf. pers. *bota* 'a crucible, melting-pot' en Steingass) y las formas romances procedentes de *ĭmbūtum (*REW*[3] 4286), como cast. *embudo*, cat., pr. *embut*.

En cuanto a nuestro [būṭ] y en vista de lo precedente, creo que no podemos dar por asegurado el carácter mozárabe del vocablo, y aun creo que debemos dudar que lo fuese.

[BUŶŪN] «*Clava*».

Con plural en [-āt]. En Alcalá: *pujŭn*, pl. *pujŭnit (sic)*, 'pisón'. Creo que se equivocó Simonet (p. 465) al transcribir [buŷūn] por *puchún* y corregir a Alcalá en el mismo sentido, pues una S latina intervocálica da regularmente [-ŷ-] en nuestros materiales. La cita que trae de Lerchundi, *bechána* 'pisón', no sé si es transcripción de Lerchundi o del propio Simonet [2], pero el hecho es que, cuando llegó a publicarse el diccionario de aquél, sólo se imprimió *b(e)yána* (*y* = ŷīm). Nótese que en [buŷūn] tenemos otro ejemplo de asimilación del mismo tipo que en [buŷŷūn], frecuente cuando la tónica era vocal posterior.

Del lat. pīsōnem.

1 La *ŏ* de estas formas se explicaría por la dental enfática siguiente. Recuérdese que Alcalá no distingue en su transcripción entre [t] y [ṭ].

2 Simonet se sirvió de apuntes manuscritos que le había comunicado el Padre Lerchundi (*Glosario*, p. clxx).

[BUŶUŶŶ] «*Baburius*». *(AL:* BUŶUŶ «*Baburus*».*)*

Sin plural. Es voz muy curiosa, que no figura sino en el *Vocabulista*. Como ya vió Simonet, es probable tenga que relacionarse con [ŷuŷ^{c}ūn] que se encuentra en LA bajo el mismo epígrafe y con el maṣdar [ŷaŷ^{c}ana] del artículo *Baburia* (AL: *Barbaria*), aunque Simonet no sospechó que estuvieran emparentados etimológicamente. Para [ŷuŷ^{c}ūn] sugirió S. una conexión con el cast. *chocho*, idea que puede aceptarse a pesar del ʿayn, bastante extraño en un préstamo del romance. Para [buŷuŷŷ] propuso toda una retahila de palabras romances y latinas que empiezan por *b*, entre ellas el cat. *bajòc* y *boig* (que él califica, sin razón, de valenciano). Esta etimología la rechaza Corominas (*Mél. Roques*, IV, 42), asegurando que la semejanza es puramente casual. Según Corominas, el prefijo [bu-] debe ser el ár. [abū] ʿpadre', usado comúnmente como elemento personalizador, así que [buŷuŷŷ] significaría «el de las chocheces». En el citado artículo, impugnaba Corominas la idea de que [buŷuŷŷ] pudiera ser la misma palabra que el cat. *boig*, al que atribuía una etimología gótica, porque el diptongo del gót. *bâud*, que por medio de una forma romanizada **baudiu* habrá dado el cat. *boig*, hubiera debido conservarse en mozárabe. El sinónimo que nos ofrece el *Vocabulista*, [ŷuŷ^{c}ūn], que Corominas transcribe *čočón*, no sería más que *chocho* provisto del sufijo -ōnem.

Aunque no sé qué relación tendrán con nuestro epígrafe, deben mencionarse el curioso [ŷubāba] ʿbaburus', que figura en AL, y el [bāŷīŷ] ʿmorne' que se lee en Beaussier. Quizá tengan algo que ver con todo esto.

[BUŶŶŪN] «*Ficuum mota*». *(En AL:* «*Ficus*»*).*

Con plural fracto [baŷāŷīn]. Esta palabra se halla también en Alcalá: *pochŏn*, pl. *pachăchin*, ʿpeçon de teta, peçon de fruta'. Para el desdoblamiento del [-ŷŷ-] (= moz. *č*) en el pl. fr. [baŷāŷīn], véase la discusión de este problema en nuestro segundo capítulo (§ A, 2]).

A pesar de que Dozy (I, 52a) no reconoció en *mota* ninguna palabra romance, será el cat. *mota* ʿconjunt de brins, ca-

bells, pèls, etc., més o menys espessos i entrellaçats' (Alcover; cf. también la traducción «macolla» que da Aguiló para Mallorca). En el *Vocabulista* [buŷŷūn] va precedido de [gars] 'vástago' y [ʿarŷūna], para el cual comp. *ʿargĭna* 'escobajo de uvas' en Pedro de Alcalá. De estas voces no es [buŷŷūn] un mero sinónimo, sino que, como tantas veces sucede en el *Vocabulista*, representa una idea afín, aquí «pezón», como indica con bastante claridad el *pochŏn* de Alcalá. Tanto la forma de Alcalá como la del *Vocabulista* muestran asimilación de la pretónica a la tónica, procedimiento bastante frecuente en mozárabe (véase nuestra Fonética). En cuanto a la etimología, el mismo *pezón* del castellano no está exento de dificultades. Meyer-Lűbke (*REW*³ 6324a) lo deriva de un pĕcĭŏlus del latín tardío, con cambio de sufijo, lo cual deja sin explicar la sorda del cast. ant. *peçuelo* y *peçon* (con sorda modernamente en la región occidental de España que todavía distingue, cf. Espinosa, *Arcaísmos dialectales*, p. 51). Mejor sería *pĕdĭcĭō, -ōnis, también derivado de *pēs*, *pĕdis*, y que cuadra bien con las formas italianas citadas por el propio Meyer-Lűbke.

[DĀD] «*Nutricius*». *(Falta en AL.)*

Véase el artículo siguiente.

[DĀDA] «*Nutrix*».

Con plural externo en [-āt]. Ya Simonet sugirió un parentesco con el cat. *dida* 'nodriza'. En Pedro de Alcalá hay muchas formas, pero es bastante curioso el hecho de que son todas palabras que se aplican a hombres: *did* 'ayo o amo', *didd* 'amo que cría', *dĭdd* 'criador', *dĕde* 'taita, padre de los niños'. Hay también una frase bastante curiosa no registrada por Simonet, *matăxe (¿sic?) dĭda* 'muger varonil'. Sin duda, toda estas palabras deben relacionarse con las otras muchas que trae Simonet con reduplicación de una sílaba de inicial dental, como son, por ejemplo, el cast. *taita*, ingl. *dad*, it. *tata*, etc., etc., y con las que hay que comparar también la familia de *teta*. Hay, no obstante, un sorprendente parecido entre [dāda] 'nutrix' y el vocablo catalán. En vista de las formas con *i* en Alcalá, quizá se

trata de un alif de prolongación que no representa sino *ī*, cambio muy conocido en el árabe granadino. Pero en contra de esta teoría está el hecho de que un caso tan extremo de la imela sería algo sorprendente en fecha tan temprana, y además no creo haya en todo el *Vocabulista* otro ejemplo que lo apoye. Además, [dāda] y [dādda] tienen cierta extensión en árabe, a veces con el significado de 'nodriza', otras veces como tratamiento que se da a las negras (cf. Simonet, p. 172, con buena documentación). Queda la posibilidad de que el cat. *dida* refleje la vocalización de un hispano-árabe [dīd(d)a], pero creo que tal solución debe desecharse, primero por la razón cronológica mencionada (*dida* está en Lulio y ya en el lat. tardío; cf. Walde-Hofmann), y en segundo lugar, por faltar el apoyo de Alcalá y el árabe marroquí.

Para terminar diré que no hay razones para creer que el mozárabe no tenía algo como * *dada*, * *deda* o aun * *dida*, pero el [dāda] del *Vocabulista* no es prueba concluyente de ello [1].

[ḎUŶANBAR] «*Decẽmber*». *(Falta el latín en LA.)*

En Alcalá: *Dujănbir* 'Deziembre mes'. Corresponde a los derivados romances del lat. D ĕ c ĕ m b e r, pero la sílaba inicial es curiosa. Acaso se deba a la influencia de los dos meses del calendario árabe que empiezan por [ḏū], a saber, [ḏū-l-qaʿda] y [ḏū-l-ḥiŷŷa]. La *d* inicial de Alcalá no prueba nada, pues no distingue siempre entre el dāl y el ḏāl (cf. ḍi 'esto' frente a *deheb* 'oro'). Pero quizá este [ḏuŷanbar], lo mismo que [šutanbar], se debe más bien a [nuwanbar], con vocal velar etimológica.

[FALAṬŪRA] «*Coma*».

Con el plural regular en [-āt]. Parece representar un * p ĭ l a t ū r a, como efectivamente sugirió Simonet (p. 210). Aun-

1 Si [dāda] fuera mozarabismo seguro, sería de mucho interés desde el lado de la fonética, porque nos ofrecería el único caso, según creo, de una D inicial romance representada por dāl. A la verdad, sólo hay un caso más de D inicial, que es el de [ḏuŷanbar]. De D tras consonante hay dos o tres casos, cf. [saranda] y [marānda]. No entro por ahora en la complicadísima cuestión de la T latina representada por ṭā.

que de la misma formación que el cast. *peladura*, parece haber significado más bien «pelaje» (cf. lo que dice Dozy, II, 279a). Es bien sabido que el árabe representaba a veces la *p* romance por fā, a lo menos antiguamente. Pero esta tendencia se fué sustituyendo por otra, a saber, la de usar el bā. Tal vez se explique este fenómeno por el desarrollo histórico de la fonética árabe: se sabe que toda *f* en las palabras semíticas del léxico árabe representa una antigua *p* [1]. Ahora bien, puede suponerse que dentro del período de transición, la *p* latina (o griega, según el caso) se sentía todavía más próxima al sonido (tal vez todavía bilabial) que había de dar el fā árabe que no al bā. Así, por ejemplo, se explicarían casos como p ŭ l l u s > [fullūs], gr. *Platōn* > [aflaṭūn]. Posteriormente, cuando la *f* árabe había llegado definitivamente a un estado labio-dental, sería el bā el que mejor se adaptaba para representar una *p* en los préstamos.

DAVID A. GRIFFIN.

(Continuará.)

[1] Cf. *ferreruelo* < p a l l i ŏ l u (Corominas, *PMLA* LXIII, 719-26), ár. [fullūs] < p ŭ l l u s; también and. *pestuga* 'vara delgada' (Alcalá Venceslada) < f ĕ s - t ū c a, con *p* por ultracorrección mozárabe. Véase ahora *DCEC* II, 512a).

«QUERCUS» EN LA ESPAÑA MUSULMANA

PREÁMBULO

§ 1. Los términos de la encina en la España prerromana. — § 2. *Idem* en la España romana. — § 3. *Idem* en la España visigoda. — § 4. La encina en el paisaje, economía y dialectos de la España musulmana. — § 5. Voces a estudiar en su triple ambiente cristiano, mozárabe y árabe. — § 6. Tema de nuestro estudio: biografía de quercus en al-Andalus. — § 7. Fuentes de nuestro estudio.

§ 1. Las lenguas de la Península ibérica poseen un número verdaderamente asombroso de expresiones relativas a la encina y sus congéneres. Expresiones cuya historia comienza en la España prerromana, en que la encina tiene nombres muy diversos tan autóctonos como el árbol. Nombres prehistóricos que han llegado muchos de ellos hasta nuestros días, pues prerromanos son, por ejemplo, *chaparro*, *carrasco*, *quejigo*, *maraña*, *carballo*, *garriga*... e incluso quizá el discutido *mesto*. Términos para los cuales no siempre hay que empeñarse en buscar orígenes latinos o ultrapirenaicos primitivos, pues por fuerza tenemos que conservar nombres ancestrales del árbol más característico, en todos los tiempos, del paisaje hispánico, del árbol fundamental en la vida económica peninsular desde las épocas más remotas, del árbol que todavía impera en la Península a pesar de siglos y siglos de destrucción de bosques y de transformaciones agrícolas que han ido mermando la inmensa y parda alfombra de encinas que recubría y cubre todavía nuestro suelo.

§ 2. Claro es que también, como es natural, existieron y existen expresiones latinas en nuestro vocabulario de la encina. Los romanos, sin que llegaran a desterrar los términos primitivos de cosa tan nuestra, impusieron las expresiones suyas de las *quercus*, no sin aprender a su vez de los iberos alguna que otra de las voces indígenas de nuestro árbol característico, que ellos también poseían sí, pero como propio sólo del paisaje de una pequeña parte de aquella península.

Recordemos pues que aquí introdujeron términos como īlex, rōbur, sūber, quercus, cerrus, esculus... si es que alguno de ellos no era ya ibérico [1]; que introdujeron también el culto a este árbol sagrado, rival del laurel; y que nos enseñaron seguramente técnicas nuevas en la explotación o utilización de su madera, de su corteza, y de la agalla del *coscojo* o cŭscŭlium, voz ibérica seguramente, que los romanos tomaron de nosotros.

No olvidemos, por otra parte, que dos de las más grandes y poderosas poblaciones romanas de España se levantaban precisamente en medio de las dos más importantes zonas de *quercus:* Mérida al Occidente, y Tarragona en el Levante, ciudades que no iban a desenvolverse al margen de la explotación comercial de sus bosques.

§ 3. En cuanto a la España visigoda, ningún término nuevo vendría, claro es, a incorporarse entonces al vocabulario de la encina. Los visigodos desconocían este árbol, y por fuerza tendría que limitarse España a seguir conservando los términos ibéricos y latinos a que hemos aludido.

§ 4. Muy distinta sería en cambio la historia de los mismos en los ocho siglos de dominación musulmana, pues aunque sólo una palabra semítica, ballūṭ, vinieran ellos a añadir a ese vocabulario, muy diversas adaptaciones, transformaciones y derivaciones fonéticas y semánticas vendrían a sufrir entonces

[1] Véase el artículo verdaderamente sugestivo de Vittorio Bertoldi, *La Iberia en el sustrato étnico lingüístico del Mediterráneo occidental* («Nueva Revista de Filología Hispánica», I, 1947, pp. 128-147), donde acude a la tradición idiomática indígena de nuestra Península para buscar en ella un parentesco entre el latín sūber y el vasco *zubi*.

los tradicionales términos de la encina, no ya por obra sólo de la España cristiana, sino mucho más por obra precisamente de la España musulmana.

Son términos que en su mayoría fueron más propios de al-Andalus que de los reinos cristianos, pues la encina y sus congéneres más abunda en el Sur que en el Norte, sobre todo en lo que se refiere a ciertas especies de extraordinaria importancia económica. En realidad es el árbol típico de al-Andalus que cubre extensiones inmensas de Andalucía, Extremadura, Algarve y Castilla la Nueva con sus famosos encinedos que, frente a los pinares de la Sierra, se interrumpen en los mismos límites de la frontera hispanoárabe del territorio madrileño. Mas de todas formas, verdad es que la encina es, al fin y al cabo, el árbol soberano del paisaje de España entera.

Paisaje que, al principio, tuvo por cierto que constituir para el pueblo invasor una impresionante novedad, aunque pronto tuvo que ser contemplado por los árabes como el más familiar y fundamental de la vida económica de la mayor parte de su nuevo territorio islámico.

Recordemos que en la explotación de la encina y congéneres se había cifrado y se seguiría cifrando, por una parte, la cría del ganado más útil para el pueblo sometido, y, por otra, todo un conjunto de diversas industrias hispanorromanas, citadas ya por Plinio, a base del corcho, que los árabes vendrían a heredar, tales como la de cierto calzado, sobre todo femenino *(in hiberno feminarum calceatu*, Plinio XVI, 14), la de la manufactura de tapones *(cadorum obturamentis*, ídem XVI, 14), la de la pesca, en que siempre el corcho es insustituíble para la confección de redes, sedales, etc. *(piscantium tragulis...*, ídem XVI, 14); la de la miel, para la que nadie estimaría mejor tipo de colmena que la de corcho *(alvos optimas e cortice*, ídem XXI, 47); todo esto sin contar el valor de la casca de la encina para la curtición, así como el de la agalla de la carrasca para la tintorería [1]. Nuestros bosques de *quercus* ofrecían además produc-

1 Me detengo en la descripción de los antecedentes de este aspecto esencial del panorama económico de la España musulmana, con la intención de contribuir

tos apreciables en la farmacología, madera fortísima para la construcción, e inagotable combustible a base sobre todo de una rústica industria carbonera, al servicio incluso de las explotaciones mineras. Pero aún hay más: de la bellota se hacía en España incluso pan [1].

Ante tales panoramas y actividades, excuso decir el interés que tiene que ofrecer el estudio del vocabulario de la encina dentro de la España musulmana, vocabulario conservado y desarrollado por los mozárabes y adoptado y reelaborado por los árabes, quienes por fuerza tenían que aprender los términos indígenas de cosas que, no habiendo sido suyas, eran ahora fundamentales para ellos [2].

§ 5. Puestos a estudiar estas voces, no hay más remedio que operar, por tanto, en tres sentidos, pensando siempre en la posibilidad de una triple evolución, pensando en que cada palabra latina o prelatina tendrá una historia dentro de los dialectos de la España cristiana, otra dentro del mozárabe, e incluso otra dentro del árabe vulgar hispánico [3].

al capítulo admirable que nuestro amigo querido Lévi-Provençal dedicó a la fisonomía vegetal de al-Andalus en su *Histoire de l'Espagne musulmane* (t. III, pp. 260-293). capítulo en el que apenas se recuerda la encina.

[1] Recuérdese a Estrabón (III, 3, 7) y también a Plinio (XVI, 6): «Nec non et inopia frugum arefactis molitur farina, spissaturque in panis usum. Quin et hodieque per Hispanias, secundis mensis glans inseritur». Mas véase también todo cuanto dice del pan de bellotas el sevillano Ibn al-ʿAwwām (ed. y trad. Banqueri, pp. 258-260).

[2] Sería interesante recoger en los geógrafos árabes las estimaciones de nuestro primitivo paisaje hispánico de la *quercus*. Por ejemplo, aquella del Ḥimyarī (ed. Lévi-Provençal, p. 57) en que, a propósito de El Pedroche en Córdoba, describe una población «dedicada a conservar y cuidar sus encinares de bellota de la mejor calidad del mundo, cuya cosecha les ayuda eficazmente a soportar los años de hambre y de miseria». El pasaje está inspirado, claro es, como ya indica Lévi-Provençal, en el Idrīsī.

[3] No siempre, sin embargo, podremos distinguir exactamente lo mozárabe de lo árabe vulgar, pues no hay fronteras, muchas veces, entre los dialectos de unos y otros. A distinguir una cosa de otra tenemos, sin embargo, que tender, apreciando como árabe vulgar lo romance que dentro de aquél se altera y se adapta a la morfología árabe, desarrollando además dentro de esta lengua nuevos derivados, cual sucede en el caso, por ejemplo, de q u r q , que estudio en el § 10.

Esta triple investigación se impone, no sólo por el interés que pueda despertar el conocimiento del mozárabe y del árabe hispánico, sino mucho más por el interés que nos inspire el conocimiento de nuestra propia lengua, pues hay que tener en cuenta, ya lo iremos viendo a lo largo de este trabajo, que la suerte de no pocas palabras latinas del español no se ha decidido dentro del castellano, sino dentro del mozárabe y del árabe vulgar.

§ 6. La historia de las expresiones de la encina en la España musulmana, o mejor en esos tres ambientes lingüísticos de la Península, así como la de la trascendencia de las formas mozárabes y árabes de aquéllas en el español, es pues el tema precisamente que aquí nos interesa. Mas resulta tan complicado y extenso, que, por fuerza, habré de limitarme hoy al estudio de muy pocas de esas expresiones. Voy pues a centrar la atención casi tan solo en q u e r c u s, voz de la que me propongo trazar un bosquejo histórico, partiendo de sus dos formas premusulmanas, que son *c o r c u s y *c e r q u u s, no sin intentar a la vez el estudio inevitable de algunas otras palabras muy relacionadas con aquélla.

§ 7. Las fuentes de nuestro estudio son, para lo árabe y mozárabe, los diccionarios árabes medievales, algunas de las obras de nuestros botánicos hispanomusulmanes, y la toponimia peninsular, que es donde hallamos siempre la más completa información. La toponimia hispánica es un inmenso yacimiento de voces fósiles, insuficientemente explorado, en el que se pueden distinguir diversos estratos lingüísticos con formas sorprendentes que

De todas maneras, no siempre este criterio deberá imponerse, pues adaptaciones morfológicas árabes hay que, quizá por préstamo, son también mozárabes: recuérdese el caso del español *sopaipa* diminutivo árabe del autóctono s u p p a 'sopa', adaptado por los mozárabes y transmitido por éstos al castellano. Nadie se extrañe pues de que atribuyamos, a veces, determinadas formas o palabras simplemente al ambiente bilingüe de la España musulmana, huyendo de una concreta distinción. Ni nadie se extrañe tampoco de que hablemos a veces de dialectos, no dialecto, árabes hispánicos y mozárabes, pues no vemos (tendremos ocasión de comprobarlo a lo largo de este trabajo) que existiera unidad lingüística dentro de uno y otro campo.

los escritores y diccionaristas antiguos hispanoárabes jamás se atrevieron a copiarlas de la lengua viva ante el aspecto extraordinariamente vulgar de las mismas. Mas precisamente por eso son formas siempre de gran interés para el conocimiento de los dialectos románicos y sobre todo del mozárabe y del árabe vulgar hispánico.

Son formas, en muchas ocasiones, verdaderamente desconcertantes y enigmáticas, que, poco a poco, se podrán, sin embargo, ir descifrando, conforme vayamos conociendo mejor el ambiente bilingüe de la España musulmana, en la que se producen hibridismos inconcebibles por adaptaciones morfológicas de lo indígena al árabe, o por adopción y alteración, dentro de este último, de sufijos autóctonos o latinos. Es el caso, por ejemplo, del nombre de nuestra capital: el nombre Mayrīṭ compuesto del árabe mayrà 'viaje de agua' más el sufijo -īṭ del latín -etūm para formar así un abundancial o colectivo que indique la característica fundamental o razón de ser del MADRID musulmán y aun moderno. Y es el caso de *Charachite* y el de *Cornit* y el de *Corchito*, etc., etc., expresiones de la España musulmana, a base de voces hispanoárabes alusivas a la encina, acopladas a ese mismo sufijo -īṭ, para formar los correspondientes colectivos, que, a propósito de quercus, iré estudiando en este trabajo, escrito, por cierto, con la intención, en un principio, de empezar a completar el estudio de aspectos o temas, como el de ese sufijo -īṭ, planteados en un libro que sobre el nombre *Madrid* he publicado recientemente [1].

[1] *Historia del nombre «Madrid»*, C. S. I. C., Instituto Miguel Asín, Madrid 1959, 412 páginas.

I

EL VULGAR * CORCU DE QUERCUS EN LA ESPAÑA MUSULMANA

§ 8. * C o r c u de q u e r c u s como nombre de árbol: *a*] en la toponimia de la España cristiana; *b*] en la toponimia de la España mozárabe; *c*] el topónimo *Alcorcón; d*] *corco* 'roble' en el bable, y **alcorque* 'quercus' en el andaluz; *e*] desorientación respecto de *corco* en los diccionarios etimológicos. — § 9. * C o r c u como nombre de materia: el hispanoárabe q o r q 'corcho'; el español *alcorque* 'corcho' y el inglés *cork* con el mismo sentido. — § 10. * C o r c u como nombre de técnica: *a*] el árabe q u r q , pl. a q r ā q 'calzado', y el nombre de oficio q a r r ā q , q a r r ā q ī n ; *b*] alusiones al q u r q y a sus fabricantes en los tratados de *Ḥisba; c*] el zapato de corcho femenino en la España musulmana, especialmente en Granada; el q u r q , el š a r b ī l y los ṭ r a b a q de los moriscos; el q u r q masculino en Africa y Córdoba; *d*] q a r r ā q ī n los 'fabricantes de aqrāq' en la toponimia granadina y madrileña; *e*] q u r q 'zapato de corcho' en el inglés *cork*, y en el castellano *alcorque; f*] desorientación sobre el origen del español *alcorque; g*] descripción del alcorque femenino de la España cristiana: los alcorques de la Alhambra; los alcorques en la escultura y pintura; *h*] el alcorque masculino; *i*] *chapín* sinónimo de *alcorque; j*] *andamio*, falso sinónimo de *alcorque*. — § 11. El homófono *alcorque* 'zanja'.

§ 8. Hace falta, me parece, insertar en los diccionarios etimológicos románicos un artículo * c o r c u s de q u e r c u s para traer de esa forma vulgar o primitiva toda una serie de expresiones, que vamos aquí a estudiar, hispanoárabes, romances, sobre todo mozárabes, y aun algunas extranjeras, unas conoci-

das, y otras desconocidas hasta ahora, todas las cuales no creo se puedan explicar más que como derivados de esa forma supuesta. Hay pues que comenzar por sostener que hubo una forma *corcus derivada — repito — de quercus, lo mismo que, creo, hubo una forma *cornus 'encina' derivada de quernus con idéntico sentido, según veremos luego (§ 15), formas, las dos, con una evolución fonética que acaso pueda muy bien explicarse por comparación con el caso de coquo que Niedermann deriva de *quequo pasando por quoquo [1].

Este corcus 'encina o congéneres' ha existido en primer lugar como nombre de árbol, o sea sin otro significado que el etimológico de 'quercus'. Su vigencia en épocas preliterarias creo se puede perfectamente documentar en la toponimia hispánica, tanto en la propia de la España premusulmana o cristiana, como en la de la musulmana. Comenzando por la España cristiana, a la encina o congéneres, tuvieron que aludir nombres de lugar, a base de *corcu, todavía caracterizados por bosques de ese género, como por ejemplo CORCO (Barcelona), «con bosques de roble y encina»; CORCOS (Valladolid), «con monte poblado de robles»; *Fuente del* CORCO (en el término de Castellanos de Moriscos en Salamanca), en tierra de encinas (Madoz, I, p. 501) [2]; CORQUES (Coruña) [3], del que no tengo datos sobre su vegetación, pero que supongo será o habrá sido de robles; y CÓRCORES (Orense), «con producción solamente de carrascas y tojo», y topónimo, por lo demás, compuesto de *corcu más el sufijo átono -ŏl [4].

[1] *Les gloses médicales du Liber glossarum*, «Emerita» XII, p. 39. También, quizá, pueda obedecer a un posible contagio de la *o* latina de sinónimos como rōbur, -ŏris; cortex, -icis; y sobre todo *sōber de sūber, forma apuntada por Meyer-Lübke, *REW*, 8357, sin la cual no podríamos explicarnos determinadas voces romances con *o*.

[2] Excluyo, naturalmente, algún *Corcos* de vegetación no coincidente con la encina, o con variantes antiguas que demuestran ser otro el origen. Así, por ejemplo, *Corcos* o *Coorcos* en León.

[3] Sabido es que *e* final de *o* es frecuente en gallego. Compárese con los ejemplos mozárabes de este mismo párrafo, y con *corche* de qorŷ que estudio en el § 14.

[4] Me sirvo, para la búsqueda de topónimos, del *Diccionario Geográfico-Es-*

b] Enclavados en el antiguo territorio de la España musulmana, reflejando la persistencia de esta voz *corcu en el ambiente bilingüe de aquélla están, además, Sierra de CORQUE, en Cieza, de Murcia (con *e* final mozárabe); CÓRCOLES como denominación de un riachuelo en Albacete en tierras con nombres como *Villarrobledo*, reveladores de la existencia por allí de la *quercus;* y CÓRCOLES en Guadalajara (de *corcu más el sufijo *-ŏl* lo mismo que el anterior), «con montes de roble, encina y otras matas bajas» (Madoz). Un tratamiento típicamente mozárabe refleja además ALCORCALES, nombre de un caserío en Casarabonela, citado por Simonet *(Glosario*, p. 9), plural de un **alcorcal* que supone la existencia de un andaluz **alcorque* 'alcornoque' (el mismo del **corque* murciano arriba citado) [1].

c] Una construcción reveladora de un tratamiento propio también del ambiente bilingüe de al-Andalus refleja, además, ALCORCÓN en Madrid, en los límites actuales de los grandes encinares de *El Pardo*, compuesto del artículo árabe, del qorq o corque mozárabe que decimos, y del sufijo *-ón* mediterráneo de sentido abundancial, sinónimo de -ētum, por lo cual *Alcorcón* estimo debe interpretarse en el sentido primitivo de 'el encinar' [2].

tadístico-Histórico, de Pascual Madoz, Madrid 1848-1849, y del *Diccionario Corográfico*, publicado por el Instituto Nacional de Estadística. Por lo general, cito uno u otro, sólo cuando los términos aparecen mencionados en uno tan sólo de los dos repertorios, o cuando en Madoz aparecen, como propios de la toponimia menor, sólo en la descripción del término rural correspondiente.

[1] Una vez atestiguada aquí la existencia de *corco*, no hay que pensar en que *Alcorcales* sea «síncopa antigua de *alcornocales*», como sugiere Corominas en su *Dic. crít. etim.*, s. v. *alcorque*, ni tampoco en la otra hipótesis, que también sugiere, sobre la posibilidad de una metonimia por la que *alcorque* 'zapato' viniera a significar luego 'corcho' y por último 'alcornoque'. El orden de evolución semántica en los nombres de árbol, ya lo veremos en otros ejemplos, es muy distinto de ese en que piensa Corominas. Por lo demás, la idea de que *alcorcal* sea *alcornocal* por síncopa, es en el fondo muy vieja: ya Andrés Laguna, en el siglo XVI, en pasajes a que aludiremos más adelante, daba *alcorque* 'zapato' como síncopa de *alcornoque*. Nosotros la hubiéramos acogido, si no hubiéramos llegado a comprender la antigüedad de qurq y su dependencia de *corcu.

[2] Este sufijo abundancial *-ón*, que hay que distinguir de otros varios homófonos suyos, de orígenes y significaciones muy diversas, creo lo contienen infi-

d] Está claro pues gracias a la toponimia, que existieron en tiempos antiguos un romance *corco* 'quercus' [1], y un hispanoárabe y mozárabe a l - q o r q, en el mismo sentido, con pérdida de la vocal final, repuesta posteriormente por medio de una *e*. Ahora bien: no se crea que estas voces desaparecieron totalmente: hasta nuestros días ha llegado el asturiano *corco* 'roble' registrado por Rato [2]; así como el burgalés y santanderino *corcal* 'lugar de corcos' o 'encinal' recogido por Gabriel M. Vergara [3] coincidente con el *Alcorcal* de la toponimia mozárabe que supone, repito, un andaluz * *alcorque* 'quercus', o concretamente '*Quercus suber*' en el Sudoeste español.

e] Por lo demás, justo es recordar que en los diccionarios etimológicos modernos se recoge, desde luego, el bable *corco* aludiendo siempre a Rato; pero, sin conocimiento de su relación con la toponimia y con el árabe vulgar hispánico, o se ofrece equivocadamente como probable regresión de *corcovado* [4],

nitos topónimos de la Península que hay que estudiar despacio y por extenso. Uno de esos homófonos es, por ejemplo, el sufijo *-ón* de diminutivo, que veo en *pulgón* de *pulga*, *cordón* de *cuerda*, *ratón* de *rata*, *tapón* de *tapa*, *montón* de *monte*, y sobre todo *cajón* de *caja* que Pedro de Alcalá, como si todavía hubiera alcanzado los tiempos de la vitalidad de ese sufijo, traduce por el diminutivo árabe «çonáydaq» y en plural «çonaydaqit». Este otro sufijo *-ón* me parece, por cierto, tan típico también de la toponimia, que no excluyo por eso la posibilidad de que *Alcorcón* pueda ser acaso no ya el abundancial o colectivo que digo, sino el diminutivo de un antiguo **Alcorco* o **Alcorque*, lo mismo que *Arlanzón* lo es de *Arlanza*, como nombre de un río afluente de este último en Burgos. Si *Alcorcón*, en fin, fuera diminutivo, tendríamos entonces un caso más de esos típicos desdoblamientos geográficos al estilo de *Canillejas* de *Canillas*, *Cercedilla* de *Cerceda*, etc., etc., todos ellos tan frecuentes en el territorio madrileño.

[1] Emplearé '*quercus*' como voz indicadora del sentido de las voces que estudio cuando me resulte indeterminable la especie de su género, lo cual tendrá que ser frecuente dada la distinta aplicación que esos nombres han tenido según los lugares y las épocas.

[2] Apolinar de Rato y Hevia, *Vocabulario de las palabras y frases bables*, 1892.

[3] Gabriel M. Vergara Martín, *Materiales para la formación de un vocabulario de palabras usadas en Segovia y su tierra*, 1925.

[4] Eso opina Corominas en su *Dic. crít. etim.*, s. v. *alcorque*.

o se trae, sí, de quercus, pero sin pasar por este ** corcu* indiscutible [1].

§ 9. Este *corcus o *corco* 'encina' o 'quercus', que acabamos de revelar, debió sufrir en la España musulmana la evolución semántica característica de los nombres de árbol, los cuales se convierten en nombres de materia para adquirir así el sentido de 'madera del árbol correspondiente'. Así pues, *corcu vino, seguramente, a significar no ya sólo 'encina' o 'alcornoque', según regiones, sino también 'madera o corteza de este último', es decir 'corcho'. Nosotros no conocemos, desde luego, autoridades del uso de este árabe y mozárabe qurq [2] 'corcho'. Mas algún ejemplo o alusión a su empleo debe haber en escritores o quizá en raros diccionarios árabes, cuando Dozy, a propósito de qurq 'zapato', dice que parece haber sido empleada también esta voz en el sentido de 'corcho' [3].

Ese árabe qurq tuvo además que pasar seguramente al castellano para dar un *alcorque* 'corcho' que figuró en las antiguas ediciones del Diccionario académico, por ejemplo en la de 1822, hasta que a mediados del siglo XIX se borró, sin que volviera a aparecer en las modernas reimpresiones [4].

Es un árabe qurq, en fin, por el que se explica no sólo ese castellano, *alcorque* 'corcho', sino también *kork* en Alema-

[1] Así V. García de Diego en su *Dic. etim.*, art. 5.345. En una forma **corqus* «posiblemente de quercus» piensa, sin embargo, Joseph M. Piel *(Os nomes das* quercus *na toponimia Peninsular*, «Revista portuguesa de Filología», IV, 1951, p. 327) al tratar de explicar el origen de un *Corcos* en León, que excluyo de mi lista por ser de otra procedencia; de un *Corca* en Teruel que no encuentro en los diccionarios; de *Chércoles* que nada tiene que ver con *corcus como luego veremos, y de *Córcoles* (Guadalajara) procedente, efectivamente, de *corcus.

[2] Escribo qurq respetando, claro es, la vocalización gráfica árabe, la cual no representa siempre la realidad fonética que aquí es qorq, grafía esta última que prefiero, por lo general, emplear cuando tengo que aludir a lo mozárabe.

[3] Consúltese el *Supp.* (II, 334), donde Dozy, después de aludir a al-Mustaʿīnī, escribe, refiriéndose a qurq 'zapato': «On semble l'avoir assimilée au liége.»

[4] No está, es verdad, en el Diccionario de Autoridades, pero pronto, como digo, se insertó en las primeras ediciones del Diccionario manual. En la ed. de 1869 ya no aparece. También figura un «*alcorquí*, alcorque» que no conozco.

nia, *kurk* en Holanda, *kork* en Suecia y Dinamarca y *cork* en Inglaterra, voces todas ellas con el significado de 'corcho'. Una voz hispanoárabe que partiendo de España ha ido en época anterior a la reconquista, a refugiarse y arraigar para siempre en las lenguas del Norte de Europa, acompañando, como es lógico, a una mercancía que España, como tierra soberana en la pro-

ÁREA DE DIFUSIÓN DE LA «QUERCUS SUBER L.»

(Según M. Rikli, *Das Pflanzenkleid der Mittelmeerländer*, Berna 1942, reproducido a su vez en «Nueva Revista de Filología Hispánica», I, p. 133).

ducción del corcho, exportaba y siguió siempre exportando a los países pesqueros europeos [1].

A algunas de esas voces del Norte (pues de la castellana

[1] La Península ibérica producía a principios de este siglo un millón de quintales de corcho, cifra colosal al lado de las insignificantes de los demás países productores, que son Argelia, el único importante después de España, con 300.000 quintales, Italia con 150.000 contando Sicilia y Cerdeña, Marruecos y Túnez con 10.000, y Francia con 150 pero incluyendo Córcega. Véase en la *Enciclopedia Espasa* (s. v. *corcho*, XV, p. 582), la antigua estadística que trae. Por lo demás el comercio del corcho, sobre todo entre España e Inglaterra, tiene, desde luego, que ser antiquísimo y propio de todos los tiempos. Antecedentes viejísimos imagino deben tener, por ejemplo, ciertos establecimientos corcheros extremeños regentados por ingleses, como uno de Alburquerque del que hace más de cien años nos daba cuenta Madoz (t. I, p. 351), al hablar de la existencia en aquella población de «un establecimiento para la elaboración del corcho, bajo la dirección de un inglés que hacía grandes acopios en planchas y cuadros para su translación al extranjero»

alcorque como nombre de materia todos los lexicógrafos se olvidaron), se alude, por lo demás, en los diccionarios etimológicos modernos, pero para traerlas del español *alcorque* 'calzado', que estudiaremos inmediatamente, imaginando una transición semántica de 'calzado' a 'corcho' que resulta a todas luces inverosímil, eso aparte de las etimologías incompletas o erróneas que de *alcorque* 'calzado' veremos se vienen dando [1].

§ 10. *a*] Los nombres de árbol pasan, como hemos dicho, a ser nombres de materia, pero también por último a nombres de técnica, o sea de objeto hecho a base de la madera correspondiente. Si, en el ambiente bilingüe de al-Andalus existió pues un c o r q 'encina' o 'quercus' o concretamente '*Quercus suber*' en algunos sitios, así como un q o r q 'corcho', también existió un q o r q o q u r q para dar nombre a determinados 'objetos hechos de corcho', sobre todo al 'zapato con planta de corcho'.

En este último sentido la voz se documenta dentro del árabe occidental en fecha temprana, pues se lee ya en textos del año 967 [2] según veremos más adelante.

Como en otras palabras romances, los árabes apreciaron, además, en ese q u r q una raíz Q R Q, útil para la creación de nuevas expresiones árabes, y, formando de q u r q el plural a q r ā q, crearon el nombre de oficio q a r r ā q «qui facit alcorques» con su plural q a r r ā q ī n [3] que veremos conserva la toponimia hispánica [4].

[1] Corominas en su *Dic. crít. etim.* (I, 103) dice, apoyándose en Skeat, que en 1391 el inglés *cork* significa 'zapato de corcho' y que en 1440 aparece *corkbarke* 'corcho'. Mas no creo deba deducirse de esas menciones esporádicas fechas de introducción. *Cork* tendría que estudiarse más detenidamente, en relación con la historia del comercio medieval. Quizá se comprobaría entonces que antes se exportó el corcho para los pescadores que para los zapateros.

[2] Véase Dozy, *Supp.* (II, p. 334), con pasajes del *Riyāḍ al-Nufūs* de Abū Bakr al-Mālikī que la emplea. Véase también G. S. Colin, *Un document sur l'arabe dialectal d'Occident*, «Hespéris», 1931 (p. 26, n. 3), que señala q u r q como voz vigente «en diversas hablas magrebíes rurales así como en Mauritania y en Malta».

[3] Todas estas formas, corrientes en la literatura hispanoárabe y norteafricana se registran, desde luego, en el *Vocabulista* atribuído a Raimundo Martín, s. v. *sotular* (ed. Schiaparelli, p. 585.)

[4] Otro derivado de esta raíz Q R Q es q i r q (pl.: - ā t) 'juego, y table-

b] La palabra y la cosa se extendió desde luego por el Norte de Africa sin que llegara a Oriente, pues a la industria hispanorromana del calzado de corcho, los musulmanes de España le dieron sin duda un impulso extraordinario. En los tratados de *Ḥisba* redactados en al-Andalus para uso de los funcionarios encargados de vigilar los zocos y reprimir los fraudes de los artesanos y comerciantes, nunca dejan de aparecer disposiciones relativas a los fabricantes de a q r ā q , por cuya bondad en el género y en la confección se ve estaban muy preocupadas las autoridades.

Así, por ejemplo, en el tratado de *Ḥisba* de Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad al-Saqaṭī, *muḥtasib* o almotacén en Málaga a fines del siglo XI o principios del siguiente [1], se ordena que en la fabricación de los aqrāq no se utilicen pieles deleznables ni se mezclen las de cabra con las de carnero [2]; que el cosido de las suelas se haga siempre con dos agujas para el mismo hilo [3];

ro para el mismo' (Dozy, *Supp.* II, 334), bien conocidos en la Corte de Alfonso X el Sabio, origen del español *alquerque* 'tres en raya'. (Véase la voz en el *Diccionario Histórico* de la Academia Española). El *alquerque* 'tablero' imagino sería de corcho, pues no se explica de otra manera la creación de q i r q a base de Q R Q, a no ser que *alquerque* venga de una raíz homófona.

[1] Véase el texto árabe en *Un manuel hispanique de Ḥisba, traité de Abū ᶜAbd Allāh... as-Saqaṭī de Malaga... publié par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal*, París 1931, pp. 63-64. A mi querido amigo Fernando de la Granja tengo que agradecer, por cierto, el desvelo que ha puesto en buscarme, en éste y otros tratados de *Ḥisba*, alusiones a q u r q en pasajes que estudiamos juntos.

[2] Hay que pensar, por cierto, en estudiar paralelamente estos tratados de *Ḥisba* con los libros de «Ordenanzas» de la España cristiana. Lo digo porque lo que advierte Saqaṭī, respecto a no mezclar o confundir la piel de cabra con la de carnero, también se dice en el *Libre del Mustaçaf*, recopilación de 1563 (hace años existente en el Ayuntamiento de Valencia, según artículo de Francisco Danvila que luego citaré), con disposiciones, del almotacén de Valencia, de 1389, una de las cuales reza así: «No se construyan los alcorques con piel de carnero dorada ni lisa por ser obra falsa, sino con oropel de cabrito». Por lo demás nótese, en fin, la voz *oropel* con el sentido etimológico de 'piel dorada' que no está por cierto en los diccionarios.

[3] Es decir con el cosido llamado j a r z , opuesto al llamado t a š b ī k , que dice no debe usarse en el q u r q . Véase sobre esos dos términos, L. Brunot, *La cordonnerie indigène a Rabat*, «Hespéris», 1946, p. 294.

que en lo que va entre la plantilla y la suela, la *jarqa* (خرقة) [1], aquello que da grosor al zapato, no se haga fraude poniendo engrudo y tierra en abundancia; y que no se vendan, en fin, hasta que no estén del todo secos, medida esta última que suponemos prevé el peligro de un mal pegado de las planchas de corcho.

Cosas parecidas dice Ibn ʿAbd al-Raʾūf, andaluz de época indeterminable, cuando anuncia el castigo prescrito para los fabricantes de alcorques que no los cosan con dos hebras de hilo, que han de ser de cáñamo, o que los confeccionen metiendo tierra de batán [2], fraude muy frecuente este último, al que también alude Muḥammad ibn ʿAbdūn, almotacén o cadí de Sevilla a comienzos del siglo XII [3].

c] Lástima que los textos árabes que conocemos no ofrezcan datos más orientadores sobre la especial estructura de los aqrāq, los cuales tuvieron, naturalmente, que ser de dos tipos muy diferentes según se destinaran a la mujer o al hombre. Desde luego el qurq femenino, el descendiente de aquel famoso calzado de invierno al que Plinio había ya aludido (cfr. § 4), sería el del alto taco de varias capas de corcho revestido de cuero, con piso, claro es, de suela, o sea el zapato que España mantuvo con el nombre de *alcorque* hasta fines del siglo XVII conforme luego veremos. Un zapato cuyo bloque

[1] La voz خرقة parece el término técnico de la entresuela o taco de plantillas de corcho. De todas formas quizá valiera la pena ver los manuscritos por si es posible otra lectura que permitiera pensar en un arabismo hispánico, por ejemplo *qorqa. Compárese de todas maneras con حشو الخرق «relleno de trapo?», expresión que emplea el oriental Ibn al-Ujuwa en su tratado de *Ḥisba (Maʿālim al-Qurba...*, ed. Reuben Levy, 1938, p. 185).

[2] Véase el texto árabe en *Documents arabes inédits sur la vie sociale et economique en Occident musulman au moyen âge*, publicados por E. Lévi-Provençal, Le Caire 1955, pp. 103 y 73. Véase también la p. 73, donde al recordar la prohibición de entrar en las mezquitas con zapatos *(niʿāl)* o con alcorques *(aqrāq)*, pide a los fieles los dejen limpios a la puerta después de restregar o golpear las suelas unas contra otras.

[3] Véase el texto árabe en la p. 59 de la edición que apunto en la nota anterior, y la traducción por Emilio García Gómez (*Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ʿAbdūn*, Madrid 1948, pp. 177-198).

de corcho se parece a la pezuña del caballo, sentido este último que llegó por eso a adquirir, humorísticamente, el hispanoárabe qurq, al menos en Granada [1]. Pero un zapato del que, referencias a su empleo por la mujer, confieso no encuentro más que una del jurista tunecino del siglo XV, al-Burzulī, que dice lo llevaban las mujeres judías de Túnez [2]. Del empleo, ya tardío, del alcorque por las moriscas de Granada (un alcorque describiré luego que acaso sea morisco), sí que hay, en cambio, algún testimonio, por ejemplo el dibujo representando a una morisca, hecho en 1529 por Weiditz [3], el medallista de Carlos V, la cual aparece con alcorques poco altos y sin adornos, en contraste con los elevadísimos, de que luego hablaremos, que el mismo artista dibuja de las damas cristianas. Una morisca rica, también granadina, con alcorques, junto a otra pobre sólo con servillas (šarbīl, 'zapatilla bastante cerrada de piel fina y suela muy delgada'), se ve también en uno de los dibujos de 1565 de Georgius Housnaglius, que ilustran la famosa obra *Civitates orbis terrarum* [4]. Por cierto que todas ellas llevan siempre, además, ṭarbāqa (en plural ṭrabaq o طرابق), o sea unas polainas o especie de perneras de algodón o lana, en colores, que engordaban extraordinariamente la pantorrilla, sujetas con cinta dando muchas vueltas, polainas que llevan todavía las berberiscas del Atlas, y polainas que veo ya usadas en el siglo XIII, a través de una de las ilustraciones de los *Libros de Acedrex* de Alfonso el Sabio [5], donde frente a

[1] Véase Pedro de Alcalá que traduce «pata maciça» por «qurq, aqráq», escrito por errata «çurq y açraq», p. 344 *a*. Pero compárese de todas formas la idéntica metonimia del árabe clásico juff 'calzado' y 'pezuña', y aun la del francés *sabot*, también, en fin de cuentas, con los dos sentidos.

[2] Véase M. Talbi, *Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de Ḥisba du XVe siècle*, «Arabica» I, 1954, p. 304. Talbi da *qurq* como palabra vigente hoy en Túnez para designar el zapato basto.

[3] Citaré la obra de Weiditz más adelante.

[4] Examino la lámina de Georgius Housnaglius en el ejemplar de la obra *Urbium praecipuarum Mundi Theatrum quintum*, de Georgio Braunio Agrippinate, que existe en la Biblioteca de la Diputación de Guipúzcoa (sign. 3588).

[5] Véase la lámina LIV, p. 242 de la edición por Steiger de los *Libros del Acedrex, dados e tablas de Alfonso X*, «Romanica Helvetica», vol. 10.

Musulmana con las piernas envueltas por los «trabaq». Miniatura del «Libro del Acedrex» de Alfonso el Sabio.

(Repr. por gentileza del prof. Arnald Steiger.)

Moriscas granadinas, una con alcorques y servillas, y otra sólo con servillas, y las dos con «trabaq» como la mora de la corte de Alfonso el Sabio reproducida en la lámina 1.

(De la obra de Braun, *Civitates orbis terrarum.*)

una cristiana aparece una mora con sus ṭrabaq, iguales por completo a los de las moriscas granadinas. La prenda es antiquísima y españolísima, pues de los ṭrabaq habla ya San Isidoro: «tubrucos vocatos dicunt quod tibias brachasque tegant» (XIX, 22) [1].

En cuanto al qurq masculino, éste sería un calzado fuerte de piso grueso merced a la correspondiente plancha de corcho que tenía que llevar entre la suela y la plantilla. Sería parecido, es de suponer, al alcorque masculino de la España cristiana al que luego aludiremos. Es el alcorque que se cita ya en el año 967 en el *Riyāḍ al-nufūs fī ṭabaqāt fuqahā' madīnat Qayrawān*, donde se habla de un individuo que distinguía la proximidad de cierto amigo por el ruido de la pisada de sus aqrāq [2]. Y es el qurq que Ibn Quzmān mandaba a remendar a los zapateros de Córdoba con la esperanza de que algún amigo generoso, entusiasta de sus zéjeles, le pagase la reparación [3].

d] Algún recuerdo, como apuntamos antes, han dejado, por lo demás, en la toponimia española esos gremios de fabricantes de alcorques a que hemos visto aluden los tratados de *Ḥisba*. Un barrio llamado de CARAQUÍN existió en Granada hasta el siglo XVI por lo menos [4]. Mas otro CARAQUÍN ha llegado hasta nuestros tiempos como nombre, que me encuentro citado por Madoz (XV, p. 119), de un despoblado en el término de Uceda en Madrid, con «seis montes de encina y de roble bastante destrozados» que quizá anuncien el motivo de la formación por aquellos lugares del centro de artesanía a que alude ese nombre. Es un topónimo, además, de sumo interés, me parece, por ser uno de los que señalan la frontera de al-Andalus en los

1 Véase Simonet, *Glosario*, p. 532; Dozy, *Supp.* II, p. 30; y para la ṭarbāqa en Tremecén, A. Bel y P. Ricard, *Le travail de la laine a Tlemcen*, Alger 1913, p. 241.

2 El texto completo se podrá leer en el volumen II de la edición en prensa de mi querido amigo Dr. Hussain Monés, cuyo primer volumen ya se ha publicado (Cairo 1951).

3 Véanse los versos de Ibn Quzmān en G. S. Colin, *Un doc. sur l'arabe dialectal d'Occident*, «Hespéris», 1931, p. 26, n. 3.

4 Cfr. AL-ANDALUS, XVIII, p. 159.

límites, por el Norte, del distrito de Guadalajara, al que pertenecían las fortalezas de Talamanca y de Madrid, importantes poblaciones a las que acaso abastecieran de aqrāq esos qarrāqūn o qarrāqīn que dieron nombre al pueblo. Lo mismo, por cierto, que luego lo dieron a CHAPINERÍA, los chapineros de ese otro pueblecito, así llamado, de las cercanías de nuestra capital, también con su «monte arbolado de encina y enebro» y con «una pobre tenería en la que aún se trabajaba hacia 1850», según dice Madoz (VI, p. 308).

e] En cuanto a la historia internacional y nacional de este primitivo mozárabe y árabe *qorq* y qurq 'zapato de corcho', la voz salió de la Península en época también muy temprana, lo mismo que dijimos sucedió con qorq 'corcho', refugiándose por lo menos en Inglaterra, adonde es de suponer iría también nuestro típico calzado. y adonde arraigó en la forma *cork* 'zapato de corcho', que se documenta en textos del año 1391 [1]. En la reconquista, qorq, se hizo voz castellana, pasando a nuestra lengua en la forma *alcorque,* que se podrá documentar en pasajes muy viejos pues en diminutivo *«arcórcoles»* y *«arcólcoles»* (compárese con el topónimo *Córcoles*, § 8 *b*) aparece ya en el *Libro de los engaños* del siglo XIII [2].

Alcorque se aplicó al principio, igual que qurq en al-Andalus, lo mismo al calzado de corcho femenino que al masculino. Los *alcórcoles*, por ejemplo, del *Libro de los engaños* son de un rey. Mas momento llegó en España en que *alcorque* se entendió nada más que como calzado propio de la mujer, según se puede deducir de lo que dice, por ejemplo, Covarrubias en los divertidos artículos que en su diccionario dedicó a *alcorque* y a *chapín.*

En fin, en Pedro de Alcalá, aparece traducido *alcorque* al árabe granadino por «parga», y «pargat» en plural. Ante esa

[1] Me dice mi querido amigo Gonzalo Menéndez-Pidal que existe un antiguo alcorque altísimo en el *British Museum*. Lástima que no podamos dar más datos.

[2] Véase Eero K. Neuvonen, *Los arabismos del Español en el siglo XIII*, Helsinki 1941, p. 229, donde se cita el texto y se apunta para *arcólcoles* una etimología que hay que suprimir.

traducción, Brunot [1] ha creído que el español *alcorque* adoptó el sentido de 'alpargata' o 'calzado de suela de cáñamo'. Mas yo no creo que esto sucediera ni siquiera en el castellano de Granada [2]. Aquí, Pedro de Alcalá o alguno de sus colaboradores sufrió indudablemente algún error. Alguien, acaso, que conocía muy bien el árabe vulgar pero no el castellano, no supo identificar, a falta, claro es, de un sentido filológico, el árabe q u r q con el español *alcorque;* y así, al oír esta última palabra, dió como traducción el primer nombre árabe de calzado que le vino a la memoria.

f] En cuanto a las etimologías que del español *alcorque* se vienen dando, es aceptable, sí, el que se diga que viene de q u e r c u s a través del mozárabe; mas hará falta añadir que es por intermedio del árabe y mozárabe q o r q, sin olvidarse de derivar éste de *c o r c u s como clavé que es de todo la serie de voces que acabamos de estudiar [3]. Inaceptable por todos los conceptos me parece, en cambio, la tesis de quienes huyendo de q u e r c u s traen *alcorque* de c o r t e x, -i c i s, comenzando incluso por imaginar que c o r t e x pasó «del latín al árabe en el Norte de Africa sin duda por conducto de un dialecto camítico local» para dar allí el árabe q u r q que trasladado a España origina *alcorque* [4]. Hipótesis ésta inverosímil, me

[1] Brunot, *La cordonnerie...,* ob. cit., p. 249, inspirándose en G. S. Colin, *Un document,* ob. cit., p. 26. n. 3.

[2] Verdad es, sin embargo, que en el Diccionario académico, la segunda acepción de *alcorque* es la de 'alpargata' en la germanía o jerga de ladrones y rufianes, acepción que recoge Corominas *(Dic. crít. etim.,* I, p. 103). Mas ¿no será un error? Nótese que en el *Diccionario histórico* cuando se trata de ofrecer autoridades de *alcorque* 'alpargata', se inserta sí un pasaje de J. Hidalgo, *Romances de Germanía,* mas yo no veo que de ese texto pueda deducirse ese sentido. De todas maneras la inserción es vieja. La leo ya en la ed. del *Diccionario* de 1822. ¿Se arrastrará un error de algún antiguo diccionarista como el propio Alcalá? En fin, la realidad es que no tenemos más remedio que dejar todo en la duda, esperando que alguien aporte autoridades convincentes, si es que existen.

[3] Así, Simonet *(Glosario,* p. 132), Meyer-Lübke *(REW.,* § 6951) y V. García de Diego *(Contribución,* § 483).

[4] Es la hipótesis que sostiene Corominas en el artículo que en su *Dic. crít. etim.* dedica a *alcorque;* artículo a rectificar incluso en lo que se refiere a la docu-

parece, pues es inconcebible que a España, país del corcho, fueran precisamente los árabes quienes nos trajeran el zapato de corcho, de tradición hispanorromana seguramente. No es razonable, por otra parte, acudir a teorías viejas sobre procesos filológicos, muy discutibles, de tiempos remotos, sin antes pensar en el fenómeno medieval de la influencia hispanoárabe sobre el Norte de Africa, que se inicia incluso antes de que comenzara la secular e ininterrumpida emigración del elemento musulmán hispánico que tantas y tantas huellas lingüísticas sabemos fué dejando allá.

g] No se da en los diccionarios tampoco una idea de lo que fué el *alcorque*. Es insuficiente decir, por ejemplo, como se dice en el Diccionario académico, que era simplemente un «chanclo con suela de corcho», cosa además no exacta, puesto que el corcho nunca pudo utilizarse como piso del calzado, dada su inconsistencia. Quizá convenga, pues, ofrecer algunos datos sobre el alcorque o chapín en la España cristiana, que bien merecería, por cierto, algún estudio monográfico, pues no creo se haya escrito sobre este tipo de zapato otro artículo que el publicado en 1888 por Francisco Danvila, con noticias u observaciones que no voy aquí a repetir, aunque sí a ampliar en la medida modestísima de mis fuerzas [1].

mentación árabe de q u r q, voz que no se atestigua desde Ibn Quzmān sino desde dos siglos antes, según puede verse en el *Suppl.* de Dozy.

[1] Sobre el alcorque no conozco ni creo exista más estudio que el de Francisco Danvila, *Los chapines en España*, «Boletín de la Ac. de la Historia», XII, 1888, pp. 330-345. En él acusa la existencia del *chapín* (o *alcorque*) en el siglo XIII por alusión a un documento de Alfonso el Sabio; da cuenta del gremio de *tapiners* en Valencia ya en el siglo XIV, con datos interesantísimos sobre la tendencia a pintar en los costados de dicho calzado imágenes de santos, costumbre que tuvieron las autoridades que reprimir; pondera la fama universal de esta industria valenciana incluso en los siglos XV, XVI y XVII hasta 1709 en que muere el último maestro chapinero de Valencia cuando los tacones que vienen de Versalles hacen que desaparezca el chapín; fija la atención en esculturas funerarias, con alcorques, de doña Elvira de Acebedo en Santa Clara de Tordesillas, de doña Sancha de Rojas en Fresdelval y de doña María de Orozco en San Pedro Mártir de Toledo (escultura, por cierto, en la que yo no aprecio aparezcan tales alcorques), así como en otras que cito yo luego por haberlas visto; da cuenta del gremio valenciano de los *picachapines* dedicados a clavetear los corchos con tachuelas formando dibujos y aun con virillas de oro a veces con cabezas de diamantes; da

Desde luego, hay ante todo que distinguir, como ya apuntamos a propósito de q u r q, entre el alcorque o chapín masculino y el femenino.

El femenino constituía, como decía Covarrubias, «un medio de reparar lo que negó naturaleza», de modo que no existiera «ya mujer chica». Para ello construíase tal zapato embutiendo, entre la suela, la plantilla y el cerco, tres o cuatro plantas de corcho y a veces más: «a trece por docena», como decía el mismo lexicógrafo [1]. Pero mejor es describir los que conozco del museo de la Alhambra, descubiertos en un montón de secular basura de aquel palacio, obra, aquéllos, quizá del siglo XV si no es del XVI, y hechos, supongo, en el *Qarrāqīn* de Granada, no sé si para una morisca o para una cristiana. Su altura es de 7,5 cms. por el talón y 7 por la puntera. Su longitud de 18,5 cms. por la parte superior y 16 por la inferior. El taco de corchos va recubierto por todo su ancho cerco exterior de cuero repujado con ornamentación floral y animal (un cochinillo) [2]. Al cerco de cuero va cosido el piso de suela; y arriba, la correspondiente plantilla de badana de la que arrancan dos orejeras de cordobán, forradas de cotón, con relleno de papel, y también repujadas, que se sujetan al pie por medio de cor-

algunas noticias sobre el alcorque masculino, y alude, en fin, a las censuras de los moralistas. El trabajo es interesantísimo a pesar de que no haga nunca, en forma documental, las citas correspondientes. Un capítulo magnífico dedica al calzado medieval, por otra parte, nuestro querido amigo José Guerrero Lovillo, en *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas* (pp. 214-250), pero sin aludir al *alcorque* que por lo visto no encuentra representado en las *Cantigas*. Con el *alcorque* debe, sin embargo, relacionar en sus citas de escritores medievales los versos del Arcipreste de Hita referentes a la serrana que pide «çapatas bermejas, b i e n a l t a s, de pieça labrada».

[1] Fray Bartolomé Jiménez Patón, en sus *Comentarios al Tratado de los pecados que se cometen en el vestir y en el calzar*, de Fray Hernando de Talavera (apud Danvila, *loc. cit.*, p. 335), dice que se llevaban alcorques «tan altos como las mismas mujeres», pues había quien los llevaba de «24 corchos».

[2] Recuérdese el alcorque de la España cristiana que llevaba pinturas de santos, según Danvila, *loc. cit.*, p. 332. En Granada es natural que fueran dibujos de animales. En fin, así serían, imagino, aquellos con que golpearon a Isabel de Solís o Zoraya las esclavas de la sultana, según cuenta Mármol en textos conocidos.

dones a través de ojales en cuádruple fila. El zapato, de una misma horma para los dos pies, es tan corto que un tercio de la parte anterior del pie tendría que quedar al aire, que es lo que se observa también en una de las ilustraciones de la obra famosa *Civitates orbis terrarum* con cristianas granadinas así calzadas, excepto una que para bailar se ha descalzado de sus alcorques [1]. No fué general, sin embargo, el uso de zapatos tan cortos, pues no son así los que se reproducen en dibujos y esculturas a los que luego aludiremos. El alcorque se calzaba, bien directamente sobre el pie, bien sobre la servilla o zapatilla finísima.

Desde luego no sé que haya en España otro ejemplar de alcorques que esos de la Alhambra, a no ser, claro es, en sepulturas. Calzada con ellos apareció, por ejemplo, doña Mayor Guillén, la amante de Alfonso el Sabio, enterrada en Alcocer (Guadalajara); mas ninguna explicación clara de los mismos vino a dar Orueta en su obra *La Escultura funeraria en España*, a pesar de haberlos visto.

Reproducciones, en alabastro, de los alcorques se observan, por otra parte, en algunas esculturas sepulcrales. Recuerdo, por ejemplo, los de doña Isabel de Portugal, por Gil de Siloe, en la cartuja de Miraflores, y los de Juana la Loca, de Bartolomé Ordóñez, en la capilla Real de Granada, con alcorques de cinco centímetros de espesor, suela de unos cuatro milímetros, abertura por la que asoman los dedos sin acusar su forma, como si fuera el pie dentro de su servilla, con correa u orejeras que se cierran con una pasada de cordón y con una moñita en el costado izquierdo de muy poco relieve. No los lleva en cambio Isabel la Católica, no sé si porque no tuviera idea de ese calzado el escultor italiano Domenico Fancelli, o porque no quisiera reproducirlos, acaso sabiendo que quizá no los usara la reina, movida por las críticas que de este tipo de zapato había hecho su confesor Fray Hernando de Talavera.

Por lo que se refiere a la pintura o al dibujo, la mejor do-

[1] Doy las gracias a mi querido amigo don Jesús Bermúdez, director del Museo de la Alhambra, por su ayuda en el examen del alcorque a que me refiero (objeto nº 1.611).

Cristianas con alcorques en las afueras de Granada. A diferencia de los que calza la morisca de la lámina 2, éstos, lo mismo que los que se guardan en el Museo de la Alhambra, son cortos, es decir, construidos de forma que un tercio de la parte anterior del pie quede al aire.

(De la obra *Civitatis orbis terrarum.)*

Dama barcelonesa calzada con alcorques lujosos, claveteados con tachuelas o virillas.

(De la obra citada de Weiditz, año 1529.)

cumentación que conozco es la que nos ofrece el orfebre de Ausburgo Cristóbal Weiditz que, en 1529, tomó en España apuntes interesantísimos para la historia de la indumentaria [1]. A casi todas las mujeres españolas que dibuja, Weiditz las representa con alcorques: entre ellas las hay de Castilla (lám. L), Zaragoza (LVIII), Barcelona (LVII), Valencia (LXXVI), Sevilla (XCII), País vasco y Santander (XCVIII), Navarra (CI) y Portugal (CLIV). Muchos de los dibujos en que se ve a las damas calzadas como digo, muestran además grandes rosarios que nos recuerdan la apreciación del lexicógrafo de principios del siglo XVII, Sebastián de Covarrubias, que describía el alcorque como calzado propio sobre todo «de las beatas y gente religiosa que quieren no se les vea la punta del botín o servilla» [2]. Alcorques sin adornos muestran en los mismos dibujos aldeanas de Castilla y Galicia (XXXIII y XCV), una cribando, y otra dispuesta a hilar.

El artista reproduce también la estampa de damas extranjeras, y es curioso que el alcorque apenas aparezca entonces representado salvo en damas del Rosellón (CXXVI), del Languedoc (CXXVII) y de Irlanda (CLII), con alcorques cuyos motivos ornamentales vienen a ser idénticos a los del calzado de las españolas, lo cual hace pensar en la exportación de este calzado por nosotros, o en su imitación por los zapateros de aquellos países.

b] En cuanto al alcorque masculino, poco puedo decir, pues no conozco ningún ejemplar. De su reproducción, más que nada en la escultura, deduzco se distinguía del alcorque femenino por el menor grosor de su piso y por el corte que no parece

1 *Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz von seinen Reisen nach Spanien 1529*, por el Dr. Theodor Hampe, Berlín-Leipzig, 1927. De otras representaciones gráficas del alcorque no recuerdo más que la existente en el retablo flamenco de la Decolación de San Juan en la sala de primitivos del Museo del Prado. Un gran taller de zapatería, el obrador del zapatero Aniol, se representa, en fin, en el retablo de San Marcos del museo capitular de Manresa: mas en la colección de zapatos que hay sobre el banquillo, ningún alcorque aparece allí,

2 Covarrubias pone aquí bien de manifiesto que el alcorque se calzaba sobre la servilla. No creo, sin embargo, que eso fuera siempre.

fuera siempre como el del alcorque de mujer a modo de sandalia. Aquí, quizá una ancha pala de una pieza y de punta redonda, todo lo contrario de la puntiaguda típica de otros calzados medievales, montaba hasta el empeine, quizá lo mismo que en la babucha hispanomusulmana (b á l g a). Era el zapato ideal para defenderse de la humedad y del barro, y se calzaba, seguramente, lo mismo que el alcorque femenino, bien directamente sobre el pie, bien sobre un delgado botín

Desde luego, sé que calza alcorques el arzobispo don Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247) en su sepulcro del Monasterio de Santa María de Huerta, pero los datos que sobre los mismos dieron quienes estuvieron presentes en algunas de las ocasiones en que se abrió la tumba, no permiten podamos ofrecer aquí una clara descripción del calzado que tratamos de reconocer. De todas maneras, comenzaremos por reproducir lo que en los correspondientes momentos se dijo. Las primeras noticias son de 1558, y lo que entonces afirmó el Padre Estrada fué simplemente que el arzobispo llevaba «sandalias todas bordadas en aljófar» [1]. En otra apertura de 1766, el Padre Cañivano manifestó lo siguiente: «los pies están cubiertos con raso encarnado en figura de medias, y de las sandalias sólo se conservan las suelas que son de corcho» [2]. En 1907, en fin, el marqués de Cerralbo asistió, no sé si a la penúltima apertura [3], y he aquí lo que del calzado de don Rodrigo vino por entonces a escribir: El arzobispo aparece «con sandalias o *sotulares*, como los llamaba el mismo don Rodrigo, de fino cordobán, con dibujos en ciertas partes dorados, preciosos adornos bordados con perlitas del mejor oriente... Las suelas de corcho o *fulmenta* se contornan con galón azulado de seda y plata ..; no tienen de largas más que 28 centímetros; y de anchas casi 10 las rebasantes suelas, comprueban que la estatura del arzobispo no fué tan aventajada

[1] Vicente de Lafuente, *Informe sobre los restos mortales del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada*, «Bol. de la R. Acad. de la Historia», VI, p. 373.

[2] *Idem*, p 373.

[3] La última vez que se abrió la tumba de don Rodrigo fué en 1947, con ocasión del centenario de su muerte; mas no tengo noticias concretas de interés arqueológico.

como se ha publicado...» [1]. A la descripción, acompañó Cerralbo una fotografía bastante deficiente en la que, a pesar de todo, se distinguen unos altos botines bordados, y dos suelas o pisos muy gruesos, uno de ellos unido a la planta del botín, y otro, desprendido y separado del pie. Indudablemente se trata aquí de dos calzados: uno el lujoso botín o polaina finísimo que se ve en la fotografía de Cerralbo; y otro, el alcorque, que todos llamaban aquí sandalia, cuya gruesa plancha de corcho, revestida de seda, tanto llamó la atención del Padre Estrada y del marqués de Cerralbo. Lástima que nadie se haya fijado en el corte propiamente del alcorque: en los trozos de piel que montasen sobre el botín, que aquí parece deben ser los propios de una sandalia, una vez que todos coinciden en emplear esta voz [2].

El alcorque masculino, lo mismo que hemos visto sucede con el femenino, se ve también reproducido en la escultura funeraria de altos personajes, como por ejemplo en la estatua yacente de Juan II, el padre de Isabel la Católica, en la cartuja de Miraflores. Pero donde se observa con más frecuencia es en las estatuas funerarias de las altas jerarquías de la Iglesia, lo cual coincide con lo que don Manuel Gómez Moreno me dice sobre antiguos documentos eclesiásticos en los que aparecen referencias a la existencia de alcorques en los vestuarios catedralicios. Con ese calzado, pero sencillo, de calle, se ve, en efecto, a un eclesiástico toledano que dibujó Weiditz (lám. XXVI) en los apuntes de 1529 a que antes me he referido.

i] Rival del español *alcorque* ha sido, claro es, el castellano *chapín* (hermano seguramente del valenciano *tapin*), que no está claro venga ni de *chapa* como quiere la Academia, ni de la onomatopeya *chap* como señala Corominas. En este tipo

1 Enrique de Aguilera y Gamboa, *Discursos en la Real Academia de la Historia*, Madrid 1908, pp. 159-160.

2 Que don Rodrigo lleva esos dos calzados se adivina también al leer los comentarios de Lafuente, en el artículo antes citado, a las noticias de los Padres Estrada y Cañivano: «El Padre Estrada en 1558, dice que las sandalias están todas bordadas con aljófar, y a los doscientos años el Padre Cañivano ya no halló sandalias bordadas en aljófar, sino las suelas de ellas que son de corcho.»

de nombres, lo más probable es que procedan de un nombre de árbol que pasa a ser de materia y luego de objeto hecho de la misma. Por eso quizá más cerca de lo cierto que nadie esté el botánico y médico del papa Julio II, Andrés Laguna (libro I, cap. 70), cuando deriva *chapín* de *sapino (Abies excelsa, L.)*, cierta especie de pino de madera liviana e impermeable «ni más ni menos que el *alcorque* del alcornoque». Y lo más probable también es que no venga precisamente de ese *sapino*, sino de alguno de los innumerables nombres autóctonos de la *quercus* (por ejemplo del **chap* primitivo del que tuvo que derivar el antiquísimo nombre *chaparro*, que según Moraes significa también 'alcornoque pequeño'), pues el *chapín* o el *alcorque*, calzado siempre de lujo, nunca fué de otra cosa que de corcho. La madera se empleó para calzados muy rústicos que tuvieron y tienen otros nombres especialísimos, como por ejemplo el mozárabe *almadreña*, derivado precisamente de *madera*.

Por lo demás, *chapín*, probablemente la expresión más propia del calzado de corcho en la España cristiana, es voz que se metió además tardíamente en el campo andaluz, lo mismo que *alcorque* se había introducido antes en el campo cristiano. Todo, cuestión de modas. El caso es que «chipín» en singular y «chipinít» en plural, por imela de la terminación árabe *-āt*, llamaban en el siglo XV los moros granadinos a los *alcorques* que fabricaban en el *Qarrāqīn* [1].

j] No nos olvidemos, por último, de apuntar, aunque sólo sea a título de curiosidad, que si *chapín* fué el sinónimo de *alcorque*, nunca en cambio lo fué la voz *andamio*, aunque figure desde antaño como tal en el Diccionario académico: *andamio* — repito — no es «alcorque», como se decía en las viejas ediciones del Diccionario, ni «calzado», como se dice en las modernas. Pues si no hay otra autoridad de *andamio* en que fijarse que aquella única que en el *Diccionario Histórico* figura, tomada del *Dioscórides* de Andrés Laguna, esa palabra no es allí, entonces, más que una hipérbole graciosísima del famoso médico segoviano, que quiso llamar así al alcorque en que se encara-

[1] Véase Pedro de Alcalá, p. 171: «chapín de mujer; chipín, chipinít».

A la bondad de don Manuel Gómez-Moreno debo esta reproducción de uno de los alcorques que calza don Rodrigo Ximénez de Rada. El alcorque se compone aquí de una planta de corcho forrada de seda por la parte superior y de galón por el cerco, con piso de suela. El largo es de 27 cms.; el ancho de 9 cms., y la altura de 3 1/2 cms. Lleva una talonera, de magnífico brocado con bordado de aljófar, que monta sobre el botín, al que se sujeta con cordones. La altura total es de 15 cms. Esta riquísima pieza, extraída momentáneamente para su reproducción, se conserva hoy dentro de la sepultura de don Rodrigo.

Alcorque o chapín, verdadero «andamio», que se guarda en el British Museum, catalogado como veneciano (?) de principios del siglo XVI.

(Fot. repr. por gentileza de don Gonzalo Menéndez-Pidal.)

maban las damas de su tiempo, por antojársele comparable al *andamio* en que se suben los albañiles [1].

§ 11. Recordemos, por otra parte, que existe una voz *alcorque* en el sentido de «hoyo que se hace al pie de las plantas para detener el agua en los riegos» (Diccionario académico), la cual nada tiene que ver con la familia de voces que estudiamos. Ese *alcorque* 'zanja' es una voz hermana del portugués *alcorca* 'zanja para encerrar fincas' y 'reguero' (Dic. del antiguo portugués de V. de Santa Rosa de Viterbo), ambas hispanoárabes o mozárabes por adopción de un término premusulmán, acaso prerromano, con el sentido de 'zanja', término cuya raíz o base quizá sea la misma que nos ofrecen diversos topónimos peninsulares como CÁRCAR en Navarra, junto a un paraje llamado *Las Cavas* (Madoz, V, p. 546); CARCASTILLO también en Navarra «con restos de distintos fosos que rodeaban a la villa (Madoz, V, p. 546) etc. Es una voz acaso emparentada con otras castellanas, que habría que estudiar de nuevo, como *cárcavo, carcavuezo, carcavón, cárcamo* y *corca* (Aragón y Murcia), 'surco que produce la carcoma', todas ellas seguramente con una base muy primitiva *carq y *corq con el sentido de 'hueco' u 'hoyo'.

[1] He aquí el pasaje íntegro, ya que en el *Dic. Histórico* de la Academia Española aparece mutilado: «[De la corteza del alcornoque] hazen aquellos andamios que en Castilla suelen llamarse alcorques para encubrir la baxuela, disposición que por suerte cupo a las hembras, y engañar a ciertos desuenturados, que pensando lleuar mugeres a casa, lleuan desaforados corchos con los quales se sostengan y no se vayan al hondo en los muy peligrosos naufragios del matrimonio». *Pedazio Dioscórides*, Salamanca 1570, libro I, cap. 121 (1ª ed. 1555). Véase por otra parte cómo gozaba Covarrubias *(Tesoro*, s. v. *alcornoque)* leyendo estas cosas, y no se utilice, en fin, esa falsa acepción 3ª del Diccionario para traer *andamio* 'armazón' del verbo *andar* como hace Corominas *(Dic. crít. etim.*, I, p. 203).

II

UN PARENTESIS EN LA HISTORIA DE QUERCUS: NOTAS PARA LAS BIOGRAFIAS DE CORTEX EN LA ESPAÑA MUSULMANA

§ 12. — La historia semántica de qorŷ de cortĭce, paralela de la de qorq: *a*] qorŷ como nombre de árbol en la toponimia mozárabe: *El Corchito*, etc.; *b*] qurŷ 'alcornoque' en la toponimia árabe: *Los Alcoroches*, etc.; *c*] qorŷ en el español *corcho* 'alcornoque'. — § 13. Qorŷ como nombre de materia: el español *corcho* 'corcho'. — § 14. Qorŷ como nombre de técnica: el español *corche* 'alcorque', etc.

§ 12. La historia de *corcus de quercus está en relación tan íntima con la de cortex, -ĭcis, el término latino del corcho, que parece conveniente intentemos trazar también un rápido bosquejo histórico de esta última palabra dentro, claro es, de nuestra Península.

Cortex, lo mismo que *corcus, se desenvolvió en España como nombre de árbol, como nombre de materia y como nombre de técnica, coincidiendo, a veces, los sentidos de los resultados de una y otra voz de un modo tan sorprendente, que cualquiera tomaría por variantes de las formas derivadas de *corcus las que de cortĭce vamos ahora a estudiar, mucho más siendo como son a la vez tan parecidas fonéticamente.

a] En España, cortex se habilitó, me parece, ante todo como nombre del alcornoque. Adoptada esta voz primitivamente sobre todo en el Suroeste español, los mozárabes de aquella zona terminaron reduciendo córtĭce a corŷ por

pérdida de la vocal final y por transformación (también típica) de *c*ᵉ en el sonido que mozárabes y árabes representaron por *ŷ* y hoy, nosotros, por *ch*.

La vigencia en el mozárabe de este qorŷ 'alcornoque' se refleja en varios nombres geográficos a base de esa voz, con reposición castellana de la vocal final *(corcho)* o con adición de sufijos también castellanos o castellanizados por efecto de la reconquista. Enclavados, desde luego, en zonas de *Quercus suber* tenemos, por ejemplo, EL CORCHO (uno en Alconchel de Badajoz y otro en Aljaraque de Huelva, *Dic. Corográfico);* LA CORCHA (uno en Júzcar y otro en Pujerra, y los dos en Málaga, *Dic. Cor.);* CORCHUELO (uno en Cabeza de Vaca y otro en La Granada de Huelva, *Dic. Cor.);* CORCHUELA (cinco en Badajoz, Toledo y Sevilla, *Dic. Cor.)* y CORCHUELAS (en Cáceres, *Dic. Cor)* [1].

Pero más interesante es EL CORCHITO, nombre de un caserío en Niebla (Huelva), equivalente al colectivo (que casi nunca falta cuando se trata de nombres de árbol) *cortĭcētum, formado aquí seguramente por qorŷ 'alcornoque' más el resultado romance del sufijo abundancial -ētum, que los mozárabes y árabes de España dijimos pronunciaban -īṭ por efecto de la imela.

El origen y sentido que atribuyo a *El Corchito* ('el alcornocal') no tiene desde luego que sorprender a nadie: ese sufijo -īṭ de ētum, muy vivo en la España musulmana (cfr. § 7), aparece hoy enmascarado en formas muy diversas, entre ellas ésta precisamente de *-ito*, adoptada por confusión moderna con el sufijo castellano de diminutivo, la cual encontramos, por ejemplo, en *Villapalmito* (Sevilla), compuesto, de la misma manera, de *palma* más -īṭ de ētum significando así 'palme-

[1] Un topónimo paralelo de éstos parece ser ALCORCILLO en Zamora, pueblo cuyos habitantes «se dedican a la fabricación de corchos», según Miñano, *Diccion. geogr. estad. de España y Portugal*, Madrid, 1826, I, p. 106. *Alcorcillo* pienso tiene que ser el diminutivo de un **Alcorce* 'el alcornoque', compuesto del artículo árabe y de un **corce* de cortĭce sin palatalización de *c*ᵉ por ser propio de una región dialectal mozárabe donde *c*ᵉ evolucionaba, acaso, como en castellano.

ral', topónimo cuyo origen se documenta además en la forma medieval Palmīṭ [1].

De la misma procedencia que el anterior topónimo tienen también que ser EL CORCHETE, caserío en Garafía (Tenerife), y CORCHETE, caserío en Santa Cruz de la Palma, a base de qorŷ más -et de ētum sin imela, a no ser que vengan de -īṭ convertido luego por analogía en *-ete*, como en tantos otros casos, cual *Alcardete*, *Alpedrete*, etc., la mayoría de los cuales se documentan en -īṭ en textos medievales [2]. La presencia de estas formas mozárabes en Canarias no tiene tampoco por qué sorprender a nadie, pues hay allí bastantes mozarabismos seguramente de importación andaluza quizá onubense [3].

b] Creo además que este qorŷ 'alcornoque' ha sido indudablemente adoptado por los musulmanes, lo mismo que vimos fué, por ellos, adoptado corcu 'quercus'. El fenómeno se refleja también en la toponimia, pues nombres construídos, seguramente, a base de una raíz QRŶ de *qurŷ, tienen que ser, me parece, ALCORUCHE en Vélez Blanco (Almería); y, en

[1] Véase mi *Historia del nombre «Madrid»*, p. 53. En esta obra (p. 370) prometí, por cierto, estudiar en trabajo aparte el sufijo -īṭ de ētum, que entra en la composición de Maŷrīṭ, promesa que en realidad empiezo hoy a cumplir con el análisis de este *Corchito*, así como de *Corchete* que estudio a continuación, y de *Cornit* y *Charachite* que trato de descifrar en los §§ 15 y 29. Para otros artículos, reservo el análisis de otros numerosos ejemplos que prefiero estudiar en biografías como la que hoy ofrezco.

[2] *Idem*, pp. 53-54,

[3] En mi citada *Historia del nombre «Madrid»* (p. 200, n. 1) trato de explicar la presencia en Canarias de dos mozarabismos andaluces por influencia quizá onubense, pues son dos términos en relación con cierto sistema y régimen de riegos oriental que me encuentro a la vez en Huelva y en Canarias. Mas de todas formas, la verdad es que no sé cómo concretamente pudieron allí llegar estas y otras expresiones de procedencia mozárabe. El fenómeno no sé, en realidad, si obedecerá a viejas inmigraciones de núcleos de cristianos andaluces o más bien de moriscos del Mediodía español, fenómeno este último que conocemos perfectamante gracias al estudio admirable de Robert Ricard *(Relations des Iles Canaries et de la Berbérie*, «Hespéris», XXI, 1935, pp. 79-129). El número de moriscos allí residentes en el siglo XVI era desde luego respetable. Más de 1.500 sabemos había en 1595 tan sólo en las islas de Lanzarote y Fuerteventura, dedicados, en su mayoría, a cautivar moros de Berbería para utilizarlos como mano de obra.

Portugal, CORUCHE en Aguiar da Beira y CORUCHE en Santarem, los tres de un plural fracto *qurūŷ 'los alcornoques' del singular mozárabe y árabe vulgar qurŷ; o sea un plural del tipo del árabe burūŷ 'las torres' hoy *Borox* (Toledo), del singular burŷ. Otro topónimo del mismo origen es LOS ALCOROCHES [1] en Guadalajara, de al-qurūŷ, pero reforzado por los moriscos con la terminación del plural romance, exactamente lo mismo que sucede en LOS ALMOROCHOS o ALMOROCHES en Castellón de la Plana, del árabe al-murūŷ [2] 'los prados', plural de marŷ. Etimología, en fin, ésta de los *Los Alcoroches*, indiscutible, pues el nombre coincide con la vegetación de aquel lugar, ya que *Los Alcoroches*, según el diccionario geográfico de Miñano, es un pueblo «con buenos montes de encina» (I, p. 107).

Por lo demás, qurŷ 'alcornoque' no fué, desde luego, expresión cuyo uso se generalizara por todo el ámbito de la España musulmana, pues ya veremos cómo por lo menos en Granada el término del alcornoque no fué ése, sino otro muy distinto (cfr. § 16ª).

c] Es indudable que el mozárabe qorŷ, como nombre de árbol, pasó también al castellano tras la reconquista en la forma *corcho* y acaso también *corche*. Desde luego no hay testimonios literarios, pero sí datos esporádicos procedentes de la tradición oral, a los que, en vista de la documentación toponímica que aquí aportamos, hay que concederles, me parece, todo crédito. Me refiero al Padre Sarmiento, que en el siglo XVIII apuntó la expresión *corcho de monte* como una de las denominaciones españolas propias de una de las variedades de las *Quercus* [3]; y me refiero también a un «*corche, corcho* 'alcornoque'

[1] Miguel Asín, en su *Contribución a la Toponimia árabe de España* (Madrid 1940, p. 55), deriva equivocadamente *Alcoroches* (Guadalajara) y *Alcoruche* (Almería) del árabe jurūŷ 'salidas'. Mas ni fonética ni semánticamente puede esa voz árabe ser el origen de tales nombres.

[2] Véase mi artículo *El árabe «marŷ» en el vocabulario romance y en la toponimia de España*, «Boletín de la Real Academia Española», 1945, p. 175. Corríjase, por cierto, en este trabajo mi etimología del antiguo (ya en el año 848) y moderno apellido hispano árabe *March* que no es el árabe marŷ sino el nombre propio Marcus muy extendido por todo el Levante.

[3] *Corcho de monte* y *roble corcho*, las recogió de Sarmiento, Miguel Col-

(y 'corteza de alcornoque') en la región de Guadarrama», que Vicente García de Diego apunta en su *Contribución al Diccionario etimológico* (s. v. cortex) [1]. De todas maneras, raros serán los ecos actuales de esta voz, si es que todavía se escuchan, pues lo más probable es que hayan casi desaparecido ante la progresiva vitalidad de la voz *alcornoque*, que fué el término que verdaderamente se difundió y generalizó dentro del castellano, partiendo también desde el Sudoeste español, según veremos en el § 15.

§ 13. Cortĭce como nombre de materia, o sea conservando su sentido etimológico, tiene, claro es, la misma historia fonética y geográfica que cortĭce como nombre de árbol. La voz latina arraigó — repito — en el Sudoeste español, adoptando, con los mozárabes, la forma qorŷ, pero afirmándose, eso sí, cada vez más, como expresión de la corteza del alcornoque, expresión quizá única dentro de la región más rica del mundo en este producto. Y se afirmó dentro del mozárabe de aquella zona, a pesar de encontrarse amenazada por los resultados mozárabes y árabes de cortĭcea, otra de las expresiones del corcho, de la cual trataremos luego (cfr. § 17), e incluso del qorq o qurq de *corcu que antes estudiamos con el mismo sentido (cfr. § 9).

Mas lo que principalmente interesa destacar es que si qorq salió de España para convertirse en el término internacional de la corteza del alcornoque (cfr. § 9), qorŷ arrancó del Sudoeste español para convertirse en la reconquista en el término nacional de este producto, una vez repuesta, bajo el dominio del castellano, la vocal final, bien sea mediante *o (corcho)*, bien mediante *a (corcha)* [2]. Castilla demostró con esta adopción la

meiro en su *Enumeración y revisión de las plantas de la Península hispano-lusitana* (Madrid 1888, tomo IV, p. 678), dándolas como propias de la *Quercus hispanica Webb.*

[1] No figuran, sin embargo, en el *Dic. etim.* que más tarde ha redactado el mismo ilustre filólogo.

[2] Fué ya Baist quien admitió *corcho* como voz que vino al castellano a través del árabe o más bien del mozárabe; y ha sido Corominas quien ha defendido modernamente esa misma tesis, no sin sostener además que el cambio de la *e* final

admirable intuición lingüística que supone el adquirir un término de aplicación limitada cuando no se posee más que otro, como *corteza*, de aplicación ilimitada.

§ 14. Lo mismo que vimos sucedió con q o r q de *c o r c u (cfr. § 9), q o r ŷ 'corteza del alcornoque' pasó de nombre de materia a convertirse en nombre de técnica, adquiriendo así los significados de 'zapato de corcho', 'cubeta', 'colmena' y 'tapón'. Este episodio no podemos, desde luego, documentarlo debidamente ni en el mozárabe ni en el árabe vulgar, pero por fuerza hay que creer en el mismo, si queremos hallar la explicación del origen de las voces castellanas *corcho* y *corcha* 'cubeta', *corcho* y *corcha* 'colmena', *corcho* y *corcha* 'tapón' y *corcho* y *corche* 'alcorque' o 'zapato de corcho', forma esta última más significativa, históricamente, que ninguna por su *e* final característica de los mozarabismos y arabismos del español. De todas maneras, nunca q o r ŷ como nombre de técnica fué general en la España musulmana, pues para el calzado, el nombre predominante o nacional fué q u r q, y para el taco de corcho con que se cierran las vasijas o botellas, fué sobre todo t a b b ū n [1].

de c ŏ r t i c e en la *o* de *corcho* obedece a una dilación vocálica corriente en mozárabe. Nosotros, en vista de la alternancia *e*, *o*, *a*, a que luego aludimos, preferimos sin embargo partir siempre de formas con pérdida de vocal que el castellano repone luego; o de formas, si se quiere, con *e* etimológica que el castellano conserva *(corche)* y luego modifica *(corcho)* conforme a la alternancia acostumbrada. El origen mozárabe de *corcho* es en fin indiscutible si se tiene en cuenta además la no diptongación de la ŏ de c ŏ r t i c e m, como pone ya de relieve Corominas *(Dic. crít. etim.*, I, p. 902).

[1] Como propia del árabe vulgar se encuentra en el *Vocabulista* (ed. Schiaparelli, s. v. «clepsedra» 'tapón'), donde aparece como sinónima de f i r ṭ ā s ʿ i n f a ṣ y u n b ū b (aunque «embudo», esta última voz, en P. de Alcalá, p. 230). T a b b ū n dió además un derivado verbal, pues también figura, en el *Vocabulista*, n i t a b b a n, traducido en glosa marginal por 'taponar' (todo ello s. v. *obturare*, p. 498). En los diccionarios se dice que *tapón* viene de un fráncico **tappo*, hermano del antiguo alemán *zapho*, como préstamo antiguo de Francia. Mas ¿cómo va a ser germánica o extranjera la voz expresiva de una cosa que jamás pudieron fabricar países que carecían de la materia necesaria para su confección? *Tapón*, acaso diminutivo de *tapa* (cfr. mi nota al § 8e sobre el diminutivo en *-ón)*, de donde sale *tapar*, tiene pues que ser tan hispánico como la industria corchotapo-

Por lo demás, nótese que ese juego de *corcho*, *corcha*, *corche*, constituye en resumen, uno de esos tríos típicos del legado hispanoárabe de nuestra lengua, la cual — recuérdese *rebato*, *rebata* y *rebate* —, cuando adopta arabismos o mozarabismos, tiende — repito — a la alternancia vocálica *e*, *o*, *a* finales, bien sea para restituir la vocal perdida, bien para apoyar, cual pide el castellano, la consonante antes final, bien para acrecentar o distinguir significaciones.

nera. Nótese además, por si acaso sirve de orientación para investigaciones futuras, el paralelismo semántico entre *tapón*, que tiene que ser hecho de corcho, y el valenciano *tapín* 'calzado de corcho', frente a *corcho* 'tapón' y *corche* o *corcho* 'zapato de corcho'.

III

DOS PARENTESIS MAS EN LA HISTORIA DE QUERCUS: NOTAS PARA LAS BIOGRAFIAS DE «ALCORNOQUE» Y «CORTIZA»

§ 15. *Cornus de quernus, origen de *alcornoque*; cornus en la toponimia de la España cristiana y de la mozárabe. — § 16. Cortĭceus, -a como nombre del alcornoque en el Occidente de la Península y en el árabe granadino. — § 17. Cortĭceus, -a como nombre de materia en Galicia y en el árabe granadino. — § 18. Cortĭcea como nombre de técnica en el gallego portugués y en el árabe granadino. — § 19. El paralelismo entre lo granadino y lo gallego.

§ 15. Dijimos al final del § 12[c] que qorŷ o *corcho* como designación de la *Quercus suber* no se generalizó en España ante la preponderancia, sobre todo, de la expresión sinónima *alcornoque*, voz de cuyos orígenes creo oportuno por eso mismo decir algo.

Alcornoque pertenece indudablemente a la historia del adjetivo quernus 'propio de la encina', que, habilitado como sustantivo, los españoles emplearon en la forma *cornus (cfr. § 8), según veremos denuncia la toponimia hispánica, lo mismo que quercus lo emplearon en la forma *corcus; como igualmente vimos refleja también la nomenclatura geográfica. A *cornus se le añadió el sufijo *-occu premusulmán, acaso apreciado como propio de vegetales, formándose así con el artículo árabe la voz *alcornoque*, que pasó al castellano desde el campo mozárabe [1].

[1] Las etimologías que se han dado de *alcornoque* no creo puedan satisfacer

Ahora bien: nadie crea que esa forma *cornus de quernus es una simple suposición: la toponimia hispánica ofrece bastantes nombres de lugar a base de *cornu, con terminaciones diversas, los cuales corresponden a entidades de población caracterizadas precisamente por la presencia de especies diversas de *quercus*.

Me refiero, por ejemplo, a CORNELLO (Lugo), cerca de un pueblo cuyo nombre, *Carballido*, refleja la existencia de la vegetación a que aludimos (Madoz, IV, p. 32, s. v. «Baroncelle»); CORNIDO en San Martín de Jubia (Coruña), con inmensos robledales «con destino a la armada» (Madoz, VII, p. 24, y IX, p. 651); CORNIDE en Santa María de San Saturnino (Coruña), «con monte de robles que pertenece a la Armada Nacional» (Madoz, XIII, p. 880); CORNEDA (Orense), con «monte de robles» (Madoz, VII, p. 23); CORNEIRA (Coruña), con bosque de robles (ídem); CORNIZUELO (Burgos), «con un monte de encinas y robles» (Madoz, VII, p. 25); CORNOMBRE (León), junto a un pueblo llamado *Robledo* (Madoz, VI, p. 25), y CORNAGO (Logroño), «con un monte poblado de encinas» (Madoz, VII, p. 22) [1].

Un tratamiento hispanoárabe de *cornus de quernus me parece reflejan, por otra parte, topónimos como ALCORLO

plenamente. La Academia trae esta voz «de *al* y *quercus* cambiado en *quernus*», lo cual no comprendo cómo se ha seguido estampando en la última edición del Diccionario; Vicente García de Diego (*Dic. et.*, art. 5351) considera *alcornoque* como «cruce de *quernus* y *quercus*», cosa que también resulta no verosímil; y Juan Corominas, en fin (*Dic. crít. etim.*, I, p. 102), trae dicha voz «de *quernus* con el sufijo despectivo *-occus*», con «asimilación de la vocal pretónica *e* a la *o* tónica, fenómeno normal en mozárabe». Nosotros no creemos, sin embargo, que la *o* pretónica proceda de asimilación alguna, pues pensamos en un *cornus, de quernus, que documentamos en la toponimia, forma donde ya está la *o*. Por lo demás, no creemos tampoco que el sufijo *-occu sea despectivo, pues no sería, me parece, razonable entonces su aplicación a un árbol, como la *Quercus suber*, que es el más corpulento entre las *quercus* y el más estimado por su producto.

[1] La lista de nombres geográficos a base de *cornu podría ser mucho más extensa que la que arriba ofrezco, si pudiera disponer de datos sobre la vegetación de *Corna* y *Cornas*, muchos en (Galicia), *Cornado* (ídem), *Cornanda* (Coruña), *Cornide* (Coruña y Lugo), *Cornido* (Lugo), *Cornón* (Palencia), etc., etc., que no me atrevo, por eso, a incluir arriba.

(Guadalajara), «con dehesa poblada de robles» (según las *Relaciones* publicadas por Pérez Villamil, «Mem. Hist. Esp.», VI, p. 14), junto a pueblos de nombres bien expresivos a nuestro propósito, como *Robledarcas* y *Hiendelaencina* ('allende la encina'), y LA ALCONERA (por la *Alcornera*) en Zafra (Badajoz), «con un monte de encina y chaparro», inmediato al pueblo (Madoz, I, p. 465) [1].

Un tratamiento hispanoárabe parece ofrecer también el antiguo topónimo malagueño EL CORNITE, o CORONITE (por anaptixis), junto a *Salares*, donde según Madoz hay montes poblados de alcornoques y encinas (XIII, p. 677), topónimo que me explico por un latín vulgar *cornētu 'alcornocal', con imela, o mejor por *cornu, más el sufijo hispanoárabe *īṭ* de -ētum. Nombre de lugar que se repite además en Granada con dos antiguos CORNIT, uno en Alfondón (Dílar) y otro en Ugíjar [2].

Desde luego son nombres, todos éstos, para cuyo origen no hay que pensar en modo alguno en el latín clásico cornus correspondiente a la *Cornus mas L.* y a la *Cornus sanguinea L.*, o sea el famoso *cornejo*, pues aparte de que cornus 'cornejo' no pasó al iberorromance (a no ser en sus derivados latinos, de uno de los cuales sale, por ejemplo, el español *cornejo* [3]), ninguno de esos lugares con nombres a base de *cornus acusa la presencia de cornejos, y sí, en cambio — repito — la de encinas o robles y aun alcornoques.

Es más: ni siquiera el derivado *cornejo* viene en la toponimia a generalizarse para coincidir con paisajes donde abunde el

[1] A un tratamiento hispano-árabe de *cornu, quizá obedezca también ALCORNEO en Zafra (Badajoz), en típico terreno de alcornoque (Madoz, I, p. 352). En el antiguo territorio de la España musulmana aparece además un CORNERO o CORNEROS como nombre de arroyo en Vélez Rubio (Almería), atravesando «campos de encinas y sabinas» (Madoz, VII, p. 24 y XV, p. 650).

[2] Cf. M. Gómez-Moreno, *La desinencia «it» a propósito de «Madrid»*. Tirada aparte de la «Revista de la Bibl. Arch. y Museo del Ayuntamiento de Madrid», año XV, nº 53, p. 16.

[3] Véase sin embargo Miguel Asín, *Glosario*, art. 168, donde se cita *qūrnū* como sinónimo de qurnullu y qurnuwālyu. Mas nótese de todas formas que bien puede referirse el botánico anónimo sevillano, no al romance sino al latín, que conocía bien como veremos luego en el § 25.

corno (voz culta), o sea la *Cornus sanguinea* [1]; pues cuando este árbol o arbusto se presenta en conjuntos característicos, la toponimia lo acusa entonces, no por medio de *corno* o *cornejo*, sino por voces en relación con el castellano *sanguino*, *sangüeño* o *sanguiñuelo* 'cornejo' y otros similares romances (todos de s a n g u i s, -ĭnis (en sus derivados s a n g u ī n u s, s a n g u ĭ n e u s, s a n g u i n a r i a...) como, por ejemplo, *Sanguino* (Málaga y Albacete), *Sangoñedo* (Oviedo), *Sangonera* (Murcia) [2], *Sanguiñedo* (varios en Galicia), *Sanguiñeiro* (Coruña), etc., etc [3].

Por lo demás, *alcornoque*, como ya apuntamos, tiene que ser, lo mismo que q o r ŷ, una creación del Sudoeste español. En la toponimia, su presencia se acusa en las provincias de Salamanca, Cáceres, Sevilla, Córdoba y Granada. No parece que penetre en Portugal, ni en Huelva, zona esta última donde q o r ŷ (cfr. § 12ª), era seguramente la voz predominante del árbol del corcho [4]. En la reconquista, *alcornoque*, en fin, pasó al castellano, al mismo tiempo seguramente que su sinónima y poco afortunada q o r ŷ (§ 12), no sin desenvolverse además como nombre de materia y de técnica, cual sucede siempre en toda esta serie de palabras [5].

§ 16. Bastantes son, como vamos viendo, las denominaciones que en la España musulmana recibió, concretamente, la *Quercus suber*. Por una parte tenemos q u r q, sin que en todos los sitios se especializara en ese sentido (§ 8ᶜ) y por otra q u r ŷ, sin más aplicación, como nombre de árbol, que al

[1] No me parece que aluda a la *Cornus*, ni siquiera *Cornejo* en Burgos, en terreno poblado especialmente «de encina y de roble», según Madoz, VII, p. 23.

[2] Es el famoso y fértil F a ḥ ṣ Š a n q u n ī r a de que hablan, por ejemplo, Yāqūt (*Muʿ ŷam al-buldān*, III, p. 329), Qazwīnī (*Cosm.*, II, p. 364) y Ḥimyarī (*ar-Rawḍ*, p. 208 = 172).

[3] Artículo especial confieso, por otra parte, merecen los topónimos a base de s a n g u i s, sobre todo en relación con la identificación botánica, pues también *sanguino*, etc., tienen otros significados vegetales.

[4] Un *Alcornicosa* en Portugal apunta, sin embargo, Piel en *Os nomes das «quercus»*, loc. cit., p. 336.

[5] Véase *Dic. Histórico*, donde figura documentada la voz *alcornoque* en los sentidos de 'corteza del alcornoque' y de 'alcorque' o 'zapato' además de 'colmena'.

árbol del corcho (§ 12ᵇ), al lado de *cornoq o *alcornoque*, quizá el nombre más original entre todos ellos por su viejo sufijo indígena. Mas aún existieron, dentro del árabe vulgar, otras denominaciones del alcornoque: una «xúbere» que pienso estudiar en otra ocasión (cfr. § 29); y otra, cortīŷa, resultado hispanoárabe del latín cortĭcea, y voz cuya historia ofrece en su evolución semántica tales paralelismos con la de *corcu y cortĭcem que no podemos menos de asociarla a nuestro estudio, intentando un bosquejo histórico de la misma dentro de la Península.

a] Cortĭceus, a, 'hecho de corteza', derivado de cortex -icis, aparece en España como nombre de árbol en el sentido de 'alcornoque'; como nombre de materia en el sentido de 'corcho'; y, por último, como nombre de técnica en el de 'objeto hecho de corcho'.

Como nombre de árbol, cortĭceus se difundió ante todo por el Occidente de la Península, según revela muy bien la toponimia. Sus representantes, en formas simples o derivadas, comienzan, sin embargo, a partir de Santander, donde, aislado, aparece CORTEZUELA, nombre de un cabañal (Madoz, VII, 38). Mas para encontrarlos verdaderamente difundidos, hay que saltar a Galicia, donde surgen CORTIZADA en Sabrejo (Coruña), CORTIZAS en Queijeiro (Coruña) y CORTIZOS en la Cañada (Pontevedra).

Con frecuencia extraordinaria van apareciendo luego otros representantes, conforme avanzamos a través de Portugal, donde tenemos CORTIÇO (en Montalegre, en Fornos de Algodres y en Celorico da Beira); CORTIÇOS (en Macedo de Cavaleiros); CORTICINHOS (en Figueiró dos Vinhos); CORTIÇA (dos en Alvaiázere, uno en Arganil y otro en Penacova); CORTIÇAL (en Santarem y Alcanena); CORTIÇEIRO (en Mira y Cantanhede); CORTIÇEIRA (en Porto); CORTIÇADA (en Aguiar da Beira, Tondela, Alcobaça, Río Maior, Alvaiázere, Fundão...) y CORTIÇADAS (Loulé y Montemor-o-Novo) [1].

[1] Para los topónimos de corticeus, portugueses sobre todo, véase además el artículo citado de Piel (*Os nomes das «quercus»*, pp. 337-338). Piel cree

Fuera del área del gallegoportugués, pero en zona limítrofe con Portugal, surge como en avanzadilla un único CORTECILLOS, despoblado en Ciudad Rodrigo; y, ya al Sur, y en el término de Sanlúcar la Mayor (Sevilla), un también solitario CORTECILLAS, «con encinas y unos pocos alcornoques», según apunta Madoz (VII, p. 31).

Este último topónimo parece señalar el límite de la expansión de cortĭcea por el Occidente y Sur de la Península, pues ningún otro nombre geográfico de este tipo descubrimos al otro lado del Guadalquivir, en dirección hacia el Este por el Mediodía. La interrupción quizá obedezca a la expansión o arraigo sobre todo de *alcornoque* por lo que es hoy la provincia de Cádiz y Málaga sin llegar a Granada, porque es aquí donde cortĭcĕa vuelve a aparecer, pero no como topónimo, sino como voz propia ya del árabe vulgar granadino.

El testimonio de que se empleaba allí entre los musulmanes como nombre propio de la *Quercus suber* lo ofrece Pedro de Alcalá (p. 97), que traduce el español «alcornoque» por «cortiche, cortich», indiscutibles adaptaciones de cortĭcĕus [1].

Por lo demás, nada queda en las hablas modernas de estos derivados romances y árabes de corticeus, pues Galicia y

que aludieron a 'lugares donde se junta cortiça' o 'donde existen cortiços o panales de corcho'; mas no creo que ese sentido lo hayan tenido más que algunos ejemplos esporádicos. Casi todos me parece se refieren a bosques, como nombres siempre en armonía con un corticeus o corticea 'alcornoque' que luego documentaremos en el árabe granadino.

[1] Recuérdese por lo demás que no es cortĭceus el único derivado de cortex que arraigó en la Península, pues bien conocido es corticātus, de donde salen los varios *Cortegada* gallegos y la *Corticata insula* de Cantabria, que cita Plinio (IV, 112), *apud* Bertoldi, *loc. cit.*, p. 136. A otro derivado de cortex (si no es un corticata con sustitución indígena de sufijo) corresponde además *Cortegana* en Huelva, con «4.000 fanegas — según Madoz — de encinas, alcornoques, chaparros», etc., y con «una fábrica de tapones de corcho, cuya primera materia produce el país, que se exportan para Marsella y otros puntos», datos bien elocuentes, del tipo que más nos hace falta en la investigación filológica de nombres de lugar. *Cortegana* se repite en Lisboa y en Badajoz; mas no tengo datos sobre la vegetación de los correspondientes lugares que supongo, de todas formas, será a base de alcornoques.

Portugal terminó por no aplicarlos al alcornoque, árbol al que distingue hoy nada más que por los derivados de suber *(sobro, sobreiro)* que ya desde antaño naturalmente poseía.

§ 17. Como nombre de materia, cortĭceus dió por una parte el gallego y portugués *cortiza, cortizo* y *cortiço* 'corcho' que ha llegado hasta nuestros días; y, por otra, el árabe vulgar granadino «cortīcha, cortīch», equivalente al castellano «corcho» o «corcha del alcornoque», conforme indica Pedro de Alcalá (p. 153). Ahora bien, lo curioso es que si qorq 'corcho' emigró al Norte de Europa, también cortīŷa 'corcho' emigró, aunque en dirección contraria, para penetrar y perdurar en Marruecos, donde existe un qŏrṭeiša 'trozo de carbón de encina mal cocido' en Tetuán y Tánger, y un akarṭaššu 'corcho' en el dialecto bereber del Rif, voces, las dos, recogidas por G. Colin [1].

§ 18. Como nombre de técnica, en fin, cortĭceus se habilitó tanto en el Occidente cristiano, como en la España musulmana. De ahí que exista en portugués *cortiço* 'colmena' y 'cubeta', y de ahí también que los moros granadinos llamaran «cortichá», «cortich» a la «boya o corcha de red» (según Alcalá, p. 117), al «témpano de corcho» (*ídem*, p. 411) y a la «veleta de vara de pescador» (*ídem*, p. 426).

§ 19. Inquietantes resultan, por cierto, estas coincidencias entre el gallego *cortiza* y el árabe granadino «*corticha*». Inquietantes, digo, porque no responden a la conocida teoría de la continuidad lingüística entre el gallego, el mozárabe y catalán, rodeando al progresivo castellano. Aquí la relación o unidad no existe más que entre lo gallego y lo granadino. Aquí, el árabe y mozárabe «*corticha*» se opone por el Este al levantino, que le ofrece la barrera de *suro*, voz hermana del italiano *súghero* (de sūber), que son los términos orientales del corcho, así como se opone también por el Oeste al vecino *corcho* de la Baja Andalucía y de Extremadura, e incluso a *alcornoque*, que también vino a interponerse entre lo granadino y lo occidental frente a *corticha* como nombre de árbol. «*Corticha*»

[1] G. Colin, *Etymologies magribines*, «Hespéris», VI, 1926, p. 81.

aparece, pues — repito — totalmente identificado sólo con el gallego, a pesar de surgir aislado por completo de éste geográficamente. El paralelismo es asombroso, ya que, como hemos podido apreciar en los párrafos anteriores, *cortiza* y q o r t ī ŷ a son, o han sido, a la vez, en los dos sitios, nombres de árbol, de materia y de técnica. Ante un ejemplo tan elocuente como éste de c o r t i c ĕ a, quizá haya pues que empezar a pensar, como antaño, en una relación entre lo granadino y lo gallego más estrecha o directa, históricamente, de lo que se viene generalmente apreciando.

IV

*CERQUUS DE QUERCUS EN LA ESPAÑA MUSULMANA

§ 20. — *Cerquus en la toponimia y vocabulario gallegos. — § 21. *Idem* en Portugal. — § 22. *Idem* en Cataluña. — § 23. Rastros de *cerquus en Castilla. — § 24. La frontera lingüística y política de la España musulmana entre *Cerceda* y *Alcorcón:* *cerquus en al-Andalus. — § 25. Ŷerku de *cerquus entre los mozárabes; testimonio del siglo XI; huellas de ŷerku en la toponimia mozárabe primitiva: *Chércoles*, etc. — § 26. Ŷerku en el árabe vulgar granadino: ŷirqe. — § 27. El mozárabe *chirca* y *chircal;* su arraigo en América. — § 28. La raíz ŶRQ de ŷirq. — § 29. El árabe vulgar granadino ŷirŷ; sus reflejos en la toponimia de las islas Canarias y en el Mediodía español, — § 30. El híbrido *Charachite*. — § 31. El topónimo *Alburquerque*. — § 32. Conclusión: la aportación del Mediodía español al castellano.

§ 20. Volviendo ahora de nuevo a la historia de quercus, sólo nos queda por estudiar la evolución, en nuestra Península, de *cerquus, o sea la forma disimilada, de quercus, que dijimos arraigó aquí también al lado de *corcus (§§ 8-10).

Desde luego, *cerquus es una forma conocida, estudiada ya por Aebischer [1]. Mas hace falta, sin embargo, poner más particular atención en el estudio de las huellas que dejó en España, perceptibles más que nada en la toponimia como nombre de árbol. No creo llegase por otra parte a ser término carac-

[1] Véase Paul Aebischer, *La forme dissimilée cerquus < quercus dans le latin d'Espagne et d'Italie*, «Rev. Fil. Esp.», XXI, 337-361.

terístico de la *Quercus suber* sino propio más bien de las demás especies. Su difusión fué completa: las huellas de *cerquus aparecen en la toponimia de toda la Península, aunque siempre con mayor frecuencia y persistencia en Occidente que en Levante.

En Galicia son numerosos los topónimos que reflejan el arraigo de *cerquus en derivados diversos. Así tenemos CERQUINHA en Pontevedra; CERQUEIRA, uno en Coruña y tres en Pontevedra; CERQUEIRAS, cuatro en Coruña y uno en Pontevedra; CERQUEIRAL, uno en Lugo y otro en Pontevedra; CERQUEDA, dos en Coruña, y CERQUIDO, uno solo en la misma provincia, con inflexión, por cierto, de ē de ētum hacia *i*, frecuentísima en la toponimia galaicoportuguesa, que nos recuerda el fenómeno árabe y mozárabe de la imela sobre todo granadina (fenómeno que apuntamos antes a propósito del gallego *Cornido* y del andaluz *Cornit*. Cfr. § 15).

La vitalidad de *cerquus en Galicia llega hasta nuestros días, pues propias del gallego, como ya se sabe, son las voces *cerquiño* 'especie de roble' que Cuveiro identifica con la *Quercus tozza*, y *cerqueiral* 'jaral', sentido quizá no registrado con fidelidad.

§ 21. En Portugal la difusión de cerquus es todavía mayor que en Galicia. Allí hay CERCO y CERCA que se repite veinticuatro veces [1]; y, entre los derivados, tres CERQUINHA, quince CERCAL, tres CERQUEIRAS, tres CERQUEIRAL, dos CERCADA, quizá discutible (pero no sé hasta qué punto si se recuerdan los *Cortegada* bien frecuentes); tres CERQUEDA, un CERQUEDO y dos CERQUIDO con la misma famosa inflexión de ē hacia ī antes apuntada [2].

La vitalidad de *cerquus, llega también en Portugal hasta nuestros días, pues son propias del portugués, como es sa-

[1] No se me oculta, lo mismo que no se le ocultaba a Aebischer, que hay *Cercas* que vienen de circus 'cerco', así como algún *Cerceda* que deriva de cerasea 'cereza'. Por eso son muchos los homófonos que excluyo de mi estudio.

[2] Véase en Piel, *loc. cit.*, pp. 324-326, otros recuentos de topónimos a base de *cercus, cerca y *cercētum, -eta.

bido, las voces *cerquinho* 'especie de carvalho', y *cerquido* 'mata [o bosque] de carvalhos cerquinhos'.

§ 22. En las lenguas del resto de la Península ningún derivado de *cerquus subsiste. Mas de su vigencia en época preliteraria, huellas hay en la toponimia antigua y moderna del extremo Nordeste de España.

En Cataluña se documentan, gracias a Balari, los antiguos CERCHO, en Urgell (Lérida), según testimonio de 1064: CERCHO SANTO (1046) en Pallars (Lérida); CERCOLS o CERCHOLS (1194) en Pallars, con sufijo atono -ŏl, que tantas veces encontramos en otros topónimos de la España musulmana; CERCOS (979) en Cerdaña con el consabido sufijo abundancial -osus; y CERQEDA (967) en Urgell, con el sufijo -ētum en plural como en otros casos galaicoportugueses que ya hemos visto. Topónimos modernos en Cataluña a base de *cerqu- no recuerdo más que PUIGCERCÓS [1] en Lérida, de *cerqu-osu, con «bosques de roble y encina» según Madoz (XI, p. 694, s. n. *Mur*).

§ 23. Fuera del Occidente y Nordeste de España y dentro del territorio cristiano quizá vengan de *cerquus CERQUILLA en Cuéllar (Segovia), LA CERQUILLA en Calzada de Oropesa (Toledo, *Dic. Cor.*) en tierras de carrasco y encina, y acaso un LA CERCA en Villarcayo (Burgos) «con montes de roble y encina».

Pero más seguros son los derivados del tipo *cerc-etu de *cerqu-etu (comp. la base laciu de laqueu). A esa forma corresponde CERCEDA en Colmenar el Viejo (Madrid) «con monte poblado de chaparro y roble» (Madoz, VI, página 320), forma muy propia también de Galicia donde hay seis CERCEDA, cuatro CERCEDO coincidentes con robledales, y dos CERCIDO.

§ 24. Este CERCEDA de Madrid, que acabo de citar, cuya identificación etimológica no soy yo desde luego el primero que la consigna, me parece, por cierto, sumamente expresivo u orientador dentro de la historia de *cerquus. El

[1] Corríjase el nombre en Madoz, pues dice «Puigcercus». Otros topónimos de la misma serie supongo serán SERCH (Lérida) y SERCHS (Barcelona), de los que no tengo datos sobre su vegetación.

pueblo así llamado está en el extremo norteño del monte del Pardo, casi al pie de los contrafuertes de la Sierra del Guadarrama, en tierras cuya toponimia empieza a ser muy diferente según se encamine uno hacia el Norte o hacia el Sur de la citada aldea. Así pues, al Norte de *Cerceda*, remontando la Sierra, todos los topónimos son romances o propios de una España cristiana unilingüe. Todos, inmediatamente son, por ejemplo, tan romances como BOALO, de b o (v) a r i u s, por alusión a un poblado ganadero, o EL YELMO de é r e m u s por alusión al impresionante desierto de LA PEDRIZA *del Manzanares*... Al Sur de *Cerceda*, viniendo hacia Madrid, todos los topónimos, inmediatamente, son, en cambio, los propios de una España bilingüe, en la que los nombres puramente castellanos empiezan a escasear, o a aparecer vertidos al hispanoárabe o al mozárabe. A pocos pasos de *Cerceda* surge por ejemplo ALPEDRETE, versión hispanoárabe de la citada *Pedriza;* y algo más lejos, pero todavía al extremo Sur del monte del Pardo, aparece ALCORCÓN (cfr. § 8[c]), versión igualmente hispanoárabe del mismo *Cerceda*. A las puertas de la actual capital de España, a las puertas de MADRID o sea del hispanoárabe MAŶRĪṬ 'lugar donde abundan las m a ŷ r à s', y el r i b ā ṭ o punto de partida para el ejercicio del ŷ i h ā d o 'guerra santa', tenemos, pues, la frontera lingüística y política de la España de los siglos IX y X. La frontera a partir de la cual, conforme vayamos penetrando en al-Andalus, irán surgiendo topónimos o expresiones que reflejarán un tratamiento del latín *c e r q u u s propio de una España bilingüe, distinto del que ofrecen todos los resultados romances que de la España cristiana hemos estudiado en los párrafos anteriores. Pasemos, pues, ahora al estudio de las formas hispanoárabes y mozárabes de la variante vulgar de la voz latina, objeto de nuestro estudio.

§ 25. La forma más corriente de *c e r q u u s en la España musulmana ha sido indudablemente ŷ e r k u conforme al proceso $c^e > \hat{y}$ característico del mozárabe.

Era ésa, a fines por lo menos del siglo XI, la forma propia de la citada expresión latina entre la población mozárabe. De ello da fe el botánico anónimo sevillano que Miguel Asín des-

cubrió y estudió. El testimonio del gran botánico andaluz es interesantísimo. Dice así:

«De bullūṭ [nombre genérico árabe de la *Quercus*] hay una especie a la que en ʿaŷamiyya [o lengua romance] llaman ŷārku, la cual es al-zāṅ al-baladī ['encina indígena']... y se llama esta especie, en ʿaŷamiyya ŷārku.»

«Ŷārku [dice en otro lugar] es šaŷarat al-ʿafṣ ['el árbol de la nuez de agalla' o sea la coscoja].»

«Al-ʿafṣ al-andalusī ['el árbol de la agalla andaluz']... [dice en fin] se llama en ʿaŷamiyya ŷārku... y en laṭīnī kuwārkus [quercus]» [1].

La forma que el botánico anónimo recoge, puede observarse perfectamente en la toponimia mozárabe. Ŷerku se conserva en CHERCOS en Almería y en CHÉRCOLES en Soria [2], en la antigua frontera superior, «con arbolado de encina y roble», y nombre, en cuanto a su morfología, con el consabido sufijo átono *-ŏl*, el mismo de *Córcoles*, etc. (cfr. § 8ᵇ).

§ 26. Este mozárabe ŷerku ha pertenecido también al árabe vulgar español, aunque parece ha entrado en él bastante tarde. Cuatro siglos después que el botánico andaluz, esta voz, modificada por la imela, surge en el Vocabulario de Pedro de Alcalá, no como propia de la lengua *ʿaŷamiyya*, sino como árabe puro. Para Alcalá, «encina de grana o coscoja» es en árabe «chirque, chirq»; y «mesto o árbol de bellotas» es en árabe «chirq y chirca» (nombre de unidad este último).

§ 27. La toponimia mozárabe andaluza acusa en seguida la difusión de esta forma ŷirq como propia también de los mo-

[1] M. Asín Palacios, *Glosario de voces romances...*, Madrid, 1943, p. 95. Nótese la pobreza o insuficiencia de términos propiamente árabes de que disponían los musulmanes españoles para la expresión de las *quercus*, lo cual explica la adopción, por los árabes de España, de éste y de otros términos latinos de la encina. Equívoco era además ballūṭ, pues lo mismo servía para el árbol que para el fruto; y de aplicación muy diversa venía a ser también zān que en el Vocabulario atribuído a R. Martín (zāna p. 110) significa «terenbitus»; en Argel, 'encina de hojas caducas', y en otros sitios, 'haya' (cfr. Dozy, *Supp.* 577). Es más: Ibn al-Bayṭār entendía zān por 'fresno'.

[2] La etimología de estos dos topónimos la vió ya Meyer-Lübke, «Revista Fil. Esp.», XI, p. 23.

zárabes de ciertas zonas del Mediodía español. Recordemos, por ejemplo, LA CHIRCA en Casarabonela (Málaga), que cita ya Simonet; EL CHIRCAL en Capileira (Granada) y CHIRCALES en Valdepeñas de Jaén *(Dic. Corográfico)*.

Los tres topónimos apuntados tienen su interés porque revelan la existencia de la voz *chirca* y de su derivado *chircal*, con el sentido de 'encina productora de la grana', en el mozárabe andaluz de los últimos siglos de la reconquista. Es más: las dos voces pasaron, me parece, al subdialecto castellano de Andalucía, aunque pronto, desde luego, fueran olvidadas en aquellas tierras. De todas formas, vivas debían estar allí en el siglo XVI por lo menos, siglo en que emigraron, para arraigar nada menos que en el Nuevo Mundo, sin dejar rastro aquí de su existencia.

Tal episodio lo deduzco de los siguientes datos. En el Diccionario de la Academia Española figura *chirca* como «voz americana» propia de América Central y Meridional, aplicada allí a un «árbol de la familia de las euforbiáceas..., con fruto como almendra que destruye las muelas». A continuación figura también *chircal* con el sentido de «terreno poblado de *chircas*». Ahora bien: conociendo la existencia en el mozárabe de *chirca* y el derivado *chircal*, aunque sólo se puedan documentar a través de la toponimia, bien claro está el origen y la causa de la repetición de esas dos palabras en el Nuevo Mundo. Dos palabras que no son americanas, sino mozárabes y andaluzas. Dos palabras llevadas allá por exploradores o conquistadores del Sur de España, los cuales vinieron a aplicar dicha voz a una especie arbórea que se les antojó parecida a las *chircas* del campo andaluz [1]. Ello responde, por lo demás, a un fenómeno corriente y conocido. Ante las cosas nuevas, pocas veces adoptamos allá las voces indígenas. Generalmente las traducíamos por vocablos

[1] En el *Dic. crít. etim.* (II, p. 49) de Corominas, figura como voz procedente del quichua č i l k a ; mas ¿quién asegura que eso es realmente una voz indígena? Nótese, además, que *chircal*, *chirca*, y *chilca* por disimilación de la anterior (Cuervo, *Apuntaciones*, § 808), están muy difundidas por América, pues se oyen en el riopl., chil., per., ecuat., colomb., venez., urug., aplicadas también al *Bacharis chilco* de Humboldt, útil más que nada como combustible, precisamente como la encina, o sea por su carbón.

de cosas del mundo antiguo que se nos antojaban semejantes. Recuérdese el caso de *tabaco*, voz de origen árabe, aunque se haya tenido siempre por palabra de procedencia americana [1].

§ 28. No sé, en fin, si en el hispanoárabe ŷirq 'encina', apreciarían o no los musulmanes andaluces una raíz ŶRQ susceptible de adaptaciones morfológicas al estilo de las que hemos visto hicieron con QRQ y QRŶ de qurq y qurŷ respectivamente. Sospecho que sí ante el topónimo GUACHARICA que encuentro en Madoz (V, p. 128) como nombre de un arroyo afluente del Guadalete en Cádiz, compuesto de wādī 'río' (con pérdida de la *d* final como en *Guarromán* por *Guadarromán* 'río del granado') y de no sé qué adaptación morfológica, a base seguramente de esa raíz ŶRQ que digo.

§ 29. El árabe vulgar por lo menos granadino mantuvo además de ŷirq una forma ŷirŷ con diversas variantes vocálicas, por asimilación de la consonante final a la inicial, asimilación análoga a la que observamos en *Cerceda* o *cercētu (§ 23), si no es que proviene de la adopción de *cercea, forma femenina sustantivada de quĕrceus que Meyer-Lübke («Rev. Fil. Esp.», VIII, p. 235) dió como propia del Sur de Italia.

De la existencia de esa forma, por lo menos en el árabe granadino, da fe Pedro de Alcalá que traduce: «mesto, árbol de bellotas» por «*chrīch, chirch*» (aunque también por «chirca, chirq» y por «xúbere, xúber»); «coscoja en que nace la grana» por «chirīch»; «coscojal, lugar donde nace» por «gáyda min chirīch»; «carrasco, árbol de bellotas» por «chiricha, chirīch»; y «carrascal» por «gáyda min chirīch» [2].

La toponimia no deja, desde luego, de acusar las huellas de este ŷirŷ, pero rara vez con la imela que refleja Pedro de Alcalá, pues nada más que un ejemplo he conseguido encontrar con *i* en vez de *e*. Me refiero a CHIRCHE en Guía de Isora (Te-

[1] Véase el admirable artículo que a *tabaco* dedica Corominas en su *Dic. crít. etim.*, aunque la considere, a pesar de todo, «de origen incierto».

[2] No comprendo cómo Juan Corominas (*Dic. crít. etim.*, s. v. *carrasco*) relaciona este «chirich», 'coscoja' con el latín cerrus, del que de ningún modo puede derivar.

nerife), ejemplo, desde luego, inquietante, lo mismo que aquellos otros que antes apunté, reveladores de episodios de repoblación u ocupación de las Canarias por colonias andaluzas o moriscas (cfr. § 12ª).

Sin huellas de la imela surge además, en la misma isla, un LA CHERCHE en Puerto Cruz, igualmente revelador de influencias dialectales hispanoárabes.

Lo que no sé, es a qué especie arbórea se aplicaron estas voces en Canarias, pues no cabe duda que allí debió de repetirse el mismo fenómeno que en las Indias Occidentales, es decir: aquel de bautizar con nombres hispanoárabes de la encina (recuérdese el caso de *chirca* y *chircal*, § 27) a los árboles que se les antojó parecidos a las *quercus*.

Por lo que se refiere a ŷ i r ŷ o ŷ e r ŷ en la toponimia ya peninsular, señalaremos CHERCH caserío en Callosa de Ensarriá (Alicante); y, con vocal *a* en vez de *e*, conforme al conocido fenómeno -er- > -ar- (atestiguado en todas las lenguas romances: francés p e r > p a r, m e r c a t u > *marché*), EL CHARCHE, Alto y Bajo en Viotar (Almería); CHARCHE, arroyo en Vélez Rubio (Madoz, XV, p. 652) y CHARCHES cortijada en Calahorra (Granada).

§ 30. Sobre la base de estos últimos topónimos con vocal *a*, se creó, en fin, un colectivo con vocal epentética y sufijo *īṭ* de ē t u m, como *M a ŷ r ī ṭ*, que es CHARACHITE *(Ŷaraŷiṭ)*, nombre de un poblado que don Manuel Gómez-Moreno recogió de documentos antiguos [1] correspondiente al término de Bérchules (Granada), topónimo por tanto que hay que interpretar en el sentido de 'encinedo' cual corresponde además a aquel terreno, de «arbolado de encina y de coscoja».

§ 31. Aparte de las formas vulgares *c o r c u s y *c e r q u u s, posible es que en España haya tenido también vigencia algún derivado directo de la forma clásica q u e r c u s, a juzgar por el topónimo ALBURQUERQUE (Badajoz), en cuya compo-

[1] Cfr. M. Gómez-Moreno *La desinencia «it»*, loc. cit., p. 16. Su ilustre autor considera *Charachite* como derivado «quizá de c e r a s e u m», hipótesis que no me parece tan aceptable como la que arriba expongo.

sición fácil es apreciar un *querq(e), de quercus, único realmente etimológico que conozco.

Este topónimo fué reçogido ya, desde luego, por Miguel Asín para explicarlo como compuesto de «abū al-qurq» que traducía por «el del alcornoque». Asín se fijaba, no en un árabe qurq, que en ese sentido no podía encontrar en los diccionarios, sino en aquel mozárabe «*corc* por quercus» que Simonet (*Glosario*, p. 9) había supuesto con acierto, en vista del topónimo malagueño *Alcorcales* (cfr. § 8[b]). Ahora bien: no es en esa voz «*corc*», aquí estudiada en el sentido de 'alcornoque' o 'encina', en la que hay que fijarse ante el caso de *Alburquerque*, sino en un romance o hispanoárabe *qerq, directo descendiente de quercus, hermano de otros excepcionales como el logudorés *kerku* de Cerdeña, registrado por Meyer-Lűbke (REW 6951) [1].

Alburquerque, con magnífica tradición epigráfica latina, «en medio de inmensos encinares y alcornocales», centro importantísimo del comercio del corcho desde antiguo, sería pues un núcleo de población de pura estirpe romana, fiel a la integridad de expresiones latinas como quercus, razón de ser del pueblo, que los árabes oirían allí de labios de los indígenas, casi tal como en latín sonara.

No está claro, en cambio (si es que lo está ese **querque*), el primer elemento del topónimo, o sea *Albu-* precediendo a una *r*, resto indiscutible del artículo árabe. La interpretación de Asín, «abu al- 'el del [alcornoque']», creo es discutible, pues ese giro coloquial, se aplica, sí, a personas, animales y plantas [2], pero no a entidades de población en ese sentido de 'el [pueblo] de la encina o del alcornoque'. Quizá *Albu-* sea pues otra cosa, difícil, desde luego, de descifrar, pues bajo *Alb-* se enmascaran, dentro de la toponimia, voces muy diversas por analogía con infinitos nombres de lugar con ese mismo

[1] Véase además lo que digo a propósito de *alquerque* en una de mis notas al § 10[a]; y véase también, de todos modos, para la base de *kerku*, Niedermann, *Les gloses médicales...*, «Emerita», XII, p. 39.

[2] Véase ejemplos de «abū al-...» en Dozy, *Suppl.*, s. v. abū.

elemento. Más vale, por tanto, no arriesgarse en nuevas tentativas de interpretación, sobre todo mientras no aparezcan grafías antiguas de *Alburquerque* [1].

* * *

§ 32. Pocas, en resumen, son las expresiones de las *quercus* que han sido objeto, aquí, de nuestro artículo. Mas bien frecuentes y múltiples son los ecos que pueden percibirse de cualquiera de ellas que se estudie, si se pone, sobre todo, la atención en la nomenclatura geográfica de la Península. Es natural que así suceda: son tan extraordinariamente frecuentes, porque son ecos de la voz de las cosas más propias del paisaje soberano de España, del paisaje más nacional, del paisaje que hizo vibrar el alma de poetas como Antonio Machado, nuestro gran cantor de la encina.

Son ecos además muy significativos en la historia política y lingüística de España. Puestos a su escucha y según la dirección en que apliquemos el oído, lo mismo pueden servir para orientarnos en la demarcación, por ejemplo, de algún que otro trayecto de la frontera cristianomusulmana, que en el reconocimiento sobre todo de dos fenómenos lingüísticos verdaderamente trascendentales. Uno, el de la absorción y reelaboración por el árabe vulgar (que infinitas veces, por eso, suena a lengua romance) de innumerables palabras o elementos del tesoro ibérico latino. Y otro, el de la reincorporación de esas reelaboraciones al castellano, conforme la población mozárabe y mudéjar va entrando a formar parte de la gran comunidad castellana.

Fenómeno este último que invita, por cierto, a apreciar

[1] Así, por ejemplo, en *Alb-* de ALBARRACÍN se enmascara, precediendo a Razīn, el hispanoárabe «ben» o «beni» con intromisión del artículo, al estilo de *Albenzaire* en Granada. Mas ese no es el caso, claro es, del *Alb-* de *Alburquerque*, para el que algunas veces pienso en el prerromano Alb- de tantos y tantos topónimos premusulmanes, como si los árabes lo hubieran mantenido aquí en una construcción **Alba al-querq*, '*Alba* del alcornoque', al estilo de *Alba* [*de*] *Castro*, *Alba de Tormes*, *Alba de los Cardaños*, etc., etc.

nuestra lengua nacional, no como fruto sólo de la actividad de Castilla, sino también de la del Mediodía español, cuya energía lingüística creo fué para el castellano tan trascendental como para pensar en que se vaya definiendo nuestra lengua en forma algo distinta de la acostumbrada. Pocos son, sin embargo, los ejemplos que de ese fenómeno vengo aquí a aportar; mas bien significativos son de todas formas. Porque nótese que de palabras tan fundamentales para la expresión del panorama más típico de España como quercus, quernus y cortex, ninguno de sus derivados corrientes o normales dentro del español se fraguaron en las tierras de Burgos. No son primitivamente castellanos ni *alcorque* ni *alcornoque*, ni el emigrante *chirca*, ni el prolífero *corcho*, que tanta potencia creadora ha tenido luego en nuestra lengua. Todos son de base, sí, ibéricolatina, pero de cuño hispanoárabe o mozárabe. Todos son vocablos modelados en el territorio de la antigua y fecunda Bética, o mejor, en Andalucía y Extremadura.

Jaime Oliver Asín.

ÍNDICE DE VOCES ÁRABES

akartaššu 'corcho', 41.
bálga 'babucha, 24.
ballūṭ, 'encina y fruto de la misma', 2, 47.
*b*arga, plur.: *b*argāt 'calzado de suela de cáñamo', 18; 'alcorque?', 19, n. 2.
firṭās 'tapón', 33.
gayḍu min ŷirīŷ 'carrascal' y 'coscojal', 49.
ʿinfaṣ 'tapón', 33.
jarqa 'entresuela?', 15.
jarz 'tipo de cosido en el zapato', 14, n. 3.
juff 'calzado', 16.
marŷ, plur.: murūy 'prado', 31.
maŷrà 'viaje de agua', 6.
niʿāl 'calzados', 15, n. 2.
qarrāq, 'fabricante de zapatos de corcho', 13.
qarrāqīn, plur. de qarrāq, 13 ss.
qirq, pl.: -āt, 'juego y tablero para el juego', 13, n. 4.
*qurq 'zanja', 27.
qurṭaiša 'carbón de encina', 41.
qurṭiŷa qurtiŷ 'alcornoque', 39 y ss.; 'corcho', 41.
*qurŷ, plur.; qurūŷ, 'alcornoque', 30, 31; *qurŷ corcho', 31; 'zapato de corcho', 'colmena', 'tapón', 'cubeta', 33.
*qurq 'alcornoque', 9; 'corcho', 11, 18; qurq, plur.: aqrāq 'zapato con taco de corcho', 13 y ss., 17.
šarbīl 'zapatilla', 16.
šaŷarat al-ʿafṣ 'coscoja', 47.
subbayba (de suppa), origen del esp. *sopaipa*, 5, nota.
ṣunaydaq 'cajón', 9, n. 2.
ṭabbūn 'tapón', 33.
ṭarbāqa, plur.: ṭrabaq 'especie de polaina', 16, 17.
ṭašbīk 'tipo de cosido no conveniente al qurq', 14, n. 3.
unbūb 'embudo', 33.
ŷarku o ŷerqu 'encina', 47.
ŷibbīn, plur.: ŷibbinīt, 26.
ŷirq 'mesto', 47 y ss.
ŷirŷ 'mesto, árbol de bellotas', 49, 50.
ŷirīŷ 'coscoja', 49.
ŷirīŷa 'carrasco', 49.
zāna 'terebintus', 48.
al-zān al-baladī, 'encina indígena', 47.
zān 'fresno', 47.

ÍNDICE DE VOCES ROMANCES

alcorca, 27.
almadreña, 26.
arcórcoles, 18.
alcornoque, 32, 35 y ss., 48; *alcornoque* 'corcho', 'alcorque' y 'colmena', 38, n. 5.
**alcorque* 'alcornoque', 9.
alcorque 'zapato', 13, 18 y ss.
alcorque 'alpargata?', 19.
alcorque 'calzado', 13 y ss.
alcorque 'corcho', 11.
alcorque 'zanja', 27.
alcorquí, 11, n. 4.
alquerque, 13, n. 4, 51, n. 1.
andamio, 26, 27.
arcólcoles, 18.

cajón, 10.
cárcamo, 27.
cárcavo, 27.
carcavón, 27.
carcavuezo, 27.
cerqueiral, 44.
cerquido, 45.
cerquinho, 44, 45.
corca, vide *alcorca*.
corcal, 10.
corco 'roble', 10.
**corco* 'corcho', 11.
corcovado, 10.
corche 'alcornoque', 31.
corcho, corche 'zapato', 58.
corcho, corcha 'cubeta', 'colmena', 'tapón', 'alcorque', 33.
corcho, corcha, 'corteza del alcornoque', 32.
corcho 'alcornoque' *corcho de monte, roble corcho*, 31.
cornejo, 37.
**corque* 'alcornoque', 9.
cortiço 'colmena', 41.
cortiza, 43.
cortizo, cortiço 'corcho', 41.

chaparro, 26.
chapín, 20, 25, 26.
chilca, 48, n. 1.
chirca, 48, 50.
chircal, 48.

-it de *-īt* de ētum, 29, 30, 37, 44, 50.

-ón, 9.
-oque de *occu, 36.
oropel, 14, n. 2.

picachapín, 20.

rebato, rebata, rebate, 34.

sanguiñuelo, 38.
sapino, 26.
sopaipa, 5.
súghero (ital.), 41.
suro (cat.), 41.

tabaco, 49.
tapín, 25, 34.
tapón, 33.

zapatas, 21.

INDICE DE TOPONIMOS EXPLICADOS

Albarracín, 52.
Albenzaire, 52,
Alburquerque, 50, 51.
Alcardete, 30.
Alcorcal, 10.
Alcorcales, 9.
Alcorce, 29.
Alconera (La), 37.
Alcorcales, 51.
Alcorcón, 9, 10, 46.
Alcorneo, 37, n. 1.
Alcornicosa, 38.
Alcoroches (Los), 31.
Alcoruche, 30, 31.
Almoroches (Los), 31.
Alpedrete, 30, 46.
Arlanza, 9, n. 2.
Arlanzón, 9, n. 2.

Boalo, 45.
Borox, 31.

Caraquín (Granada), 17, 21.
Caraquín (Madrid), 17.
Carballido, 36.
Cárcar, 27.
Carcastillo, 27.
Cerca, 44, 45.
Cercada, 44.
Cercal, 44.
Cerceda, 45, 46, 49.
Cercedo, 45.
Cercido, 45.
Cerco, 44.
Cercos, 45.
Cercho, 45.
Cercho Santo, 45.
Cerchols, 45.
Cerqueda, 44.
Cerquedo, 44.
Cerqueira, 44.
Cerqueiral, 44.
Cerqueiras, 44.
Cerquilla, 45.
Cerquinba, 44.
Corca, 11, n. 1.
Corco, 8.
Córcoles, 9, 11, n. 1, 47.
Córcores, 8.
Corcos, 8, 11. n. 1, 47.
Corcha (La), 29.
Corchete (El), 30.
Corchito (El), 6, 22.
Corcho (El), 29.
Corchuela, 29.
Corchuelas, 29.
Corchuelo, 29.
Corna, 36, n. 1.
Cornado, 36, n. 1.
Cornago, 36.
Cornanda, 36, n. 1.
Cornas, 36, n. 1.
Corneda, 36.
Corneira, 36.
Cornejo, 38.
Cornello, 36.
Cornero, 37, n. 1.
Cornide, 36.
Cornido, 36, 44.
Cornit, 6, 44.
Cornite (El), 37,
Cornizuelo, 36.
Cornombre, 36.
Cornón, 36, n. 1.
Coronite, 37.
Corque, 9.
Corques, 8.
Cortecillas, 40.

Cortecillos, 40.
Cortegada, 40, n. 1, 44.
Cortegana, 40, n. 1.
Cortezuela, 39.
Cortiça, 39.
Cortiçada, 39.
Cortiçadas, 39.
Cortiçal, 39.
Cortiçeira, 39.
Cortiçeiro, 39.
Corticinhos, 39.
Cortiço, 39.
Cortiços, 39.
Cortizada, 39.
Cortizas, 39.
Cortizos, 39.
Coruche, 31.

Chapinería, 18.
Charachite, 6, 50.
Charche, 50.
Charches, 50.
Chércoles, 11, n. 1, 47.
Chercos, 47.
Cherch, 50.
Cherche (La), 50.
Chirca (La), 48.
Chircal, 48.
Chircales, 48.
Chirche, 49.

Faḫṣ Šanqunīra, 38, n. 2.

Guacharica, 49.
Guarromán, 49.

Hiendelaencina, 37.

Madrid, 6, 30, n. 1.
Maŷrīṭ, 6, 46, 50.

Pedriza (La), 46.
Puigcercós, 45.

Qarrāquīn, 21, 26; cfr. *Caraquín*.

Robledarcas, 37.

Sangonera, 38 (cfr. Faḫṣ).
Sangoñedo, 38.
Sangüeño, 38.
Sanguino, 38,
Sanguiñedo, 38.
Sanguiñeiro, 38.
Serch, 45.

Villapalmito, 29.

Yelmo (El), 46.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPANA MUSULMANA

XLIV

SUMARIO: *Una nota marginal a la epigrafía árabe de la mezquita de Córdoba*, por Klaus Brisch. — *Notas sobre cerámica del ajuar nazarí*, por Manuel Casamar. — *Salas con linterna central en la arquitectura granadina*, por L. T. B. — *Letrinas y bacines*, por L. T. B.

UNA NOTA MARGINAL A LA EPIGRAFÍA ÁRABE DE LA MEZQUITA DE CÓRDOBA

El año 1879 publicó Rodrigo Amador de los Ríos las inscripciones árabes de la mezquita de Córdoba [1]; las más importantes, corregidas, las editó de nuevo E. Lévi-Provençal en 1931 [2]. Sin embargo, queda mucho trabajo por hacer y nadie mejor que don Manuel Ocaña Jiménez puede realizarlo. De él podemos esperar, entre otras publicaciones, la de la lista de nombres grabados por los artesanos en las columnas de la ampliación de Almanzor, cuyos vaciados se conservan en el Museo de la Mezquita. Convendría también que el señor Ocaña publicase algún día las inscripciones árabes de las dos puertas de la

1 Rodrigo Amador de los Ríos, *Inscripciones árabes de Córdoba precedidas de un estudio histórico-crítico de la mezquita aljama* (Madrid 1879).

2 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes de l'Espagne* (Leiden-Paris 1931).

fachada de poniente de la mezquita que mandó hacer don Ricardo Velázquez Bosco para conmemorar una visita de Alfonso XIII.

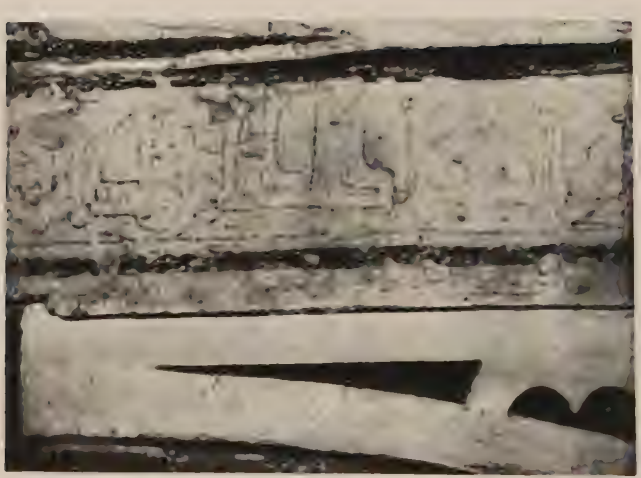
Durante mis investigaciones en la mezquita realizadas en el invierno del año 1958/59, encontré restos de una inscripción desconocida que contiene un texto coránico. Está sobre el arco de la arquería paralela a la quibla de la ampliación de al-Ḥakam II, dos intercolumnios al norte de ésta. De la decoración de esos arcos me ocuparé en otra ocasión. La inscripción se encuentra sobre el arco más a poniente, en una imposta que corre sobre ellos, en donde podían leerla los fieles colocados frente a la quibla.

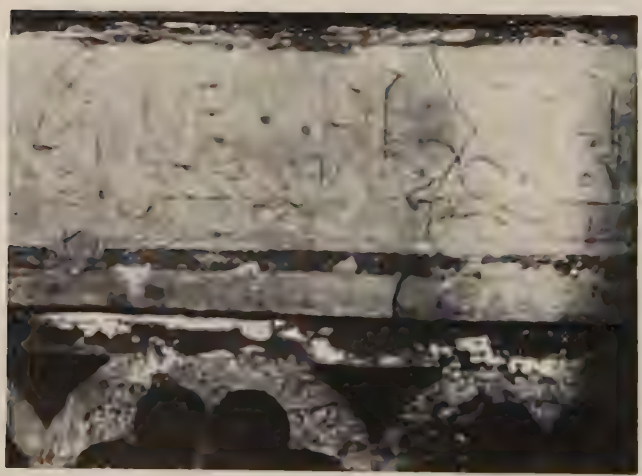
Sobre esa imposta iba, al parecer, la techumbre (la actual es moderna). Dos fajas lisas o listeles limitaban la imposta, cuya parte inferior está subdividida por dos rayas de rojo oscuro. Entre aquéllas se extiende la inscripción, pintados los contornos de las letras del mismo color. No he encontrado restos de policromía en su interior. La altura de las letras es de 24 centímetros. Tres metros al norte del arco hay un muro mudéjar, de yeso, calado como si fuera una celosía. Esta pared citada no permite ver la imposta sobre el arco más que desde alguna distancia, sin que sea posible distinguir la inscripción que corre por encima de él, lo que tal vez haya contribuído a su conservación. Pero, además, hay que tener en cuenta que el tramo entre dicho arco y la quibla es uno de los pocos no utilizados en tiempos cristianos para capilla y panteón familiar.

Aunque la inscripción, bastante descolorida, ha desaparecido parcialmente por la caída de parte del revestido mural, y su comienzo y fin están totalmente borrados, su lectura no es dudosa, pues se trata de un texto bien conocido, los versículos 106 y 107 de la sūra X:

106 [ولا تدع من دو]ن الله [ما] لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت
فإنك إذا من الظالمين. 107 وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له الاّ هو
وإن يردك *(sic)* بخير فلا ر[اد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو
الغفور الرحيم]

Córdoba. — Mezquita. Arco transversal en la cabecera de la nave extrema de poniente.



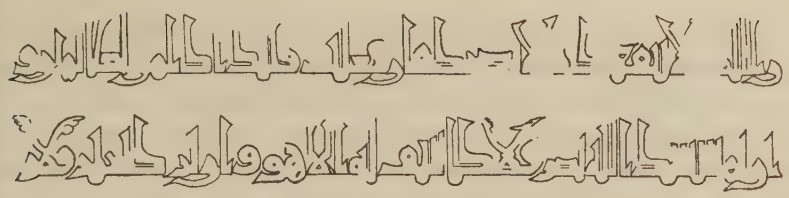


Córdoba. — Mezquita. Detalles del friso de yeso, con inscripción pintada, existente sobre el arco transversal de la cabecera de la nave extrema de poniente.

Córdoba. — Mezquita. Arcos de la nave central que dan paso al tramo delante del miḥrāb.

Córdoba. — Mezquita. Basa de una de las columnas de la cúpula delante del miḥrāb.

Córdoba. — Mezquita. Fragmentos de la inscripción de mosaico que recuadra el arco del mihrab.



Córdoba. — Mezquita. Inscripción pintada sobre un arco, en la ampliación de al-Ḥakam II.

«106. No ruegues, prescindiendo de Dios, a lo que no te favorece ni te perjudica. Si lo hicieses, entonces tú estarías entre los injustos.

107. Si Dios te toca con un mal, no lo suprimirá nadie a no ser Él; si te quiere bien, nadie apartará de ti su favor que da a quien quiere de sus servidores. Él es el indulgente, el Misericordioso» [1].

Idrīsī y Maqqarī hablan de inscripciones coránicas en la zona de la techumbre, refiriéndose solamente a los tableros de ésta. Sin embargo, Maqqarī, al aludir a sus textos coránicos, tal vez se refiera a esta inscripción pintada, ahora descubierta, inscripciones cuyo objeto era «... estimular la mente de los fieles a la contemplación y devoción» [2].

Es cosa sabida que la nave central de la mezquita de al-Ḥakam II tiene impostas con textos coránicos, tallados en piedra, a la misma altura que la inscripción referida; en los muros nor-

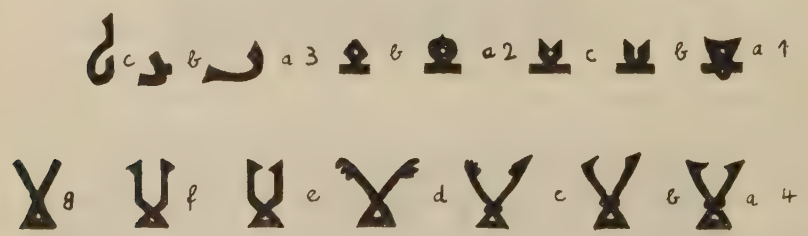
[1] Trad. de J. Vernet, *El Corán*, Barcelona 1953, p. 128.

[2] Al-Maqqarī cita a Ibn Baškuwāl, según el cual la techumbre de la aljama tenía inscripciones apropiadas para el lugar, cuyo objeto era estimular «la mente de los fieles a la contemplación y devoción» (Gayangos, *Mohamm. Dynast.*, I, p. 231). También Idrīsī menciona los versículos del Alcorán en la techumbre (Dozy, p. 259). Ha probado don Félix Hernández Jiménez, en su artículo sobre *La techumbre de la Gran mezquita de Córdoba*, que las fajas talladas con inscripción han corrido en «el sentido del largo de las naves, en posición horizontal, pegando por su canto no decorado al muro y clavado a las cabezas no ornamentadas de las vigas». Es decir, que estos tableros, de los que subsisten fragmentos, han tenido una posición análoga a las impostas sobre los arcos de dicha fila. V. *Archivo Español de Arte y Arqueología*, IV, Madrid 1928, pp. 191-225, figura 82, p. 208.

te y sur el epígrafe se distribuye en dos líneas [1]. A consecuencia de esta distribución hay en el muro sur de dicha fila de arcos una inscripción en el mismo lugar que la imposta descrita.

Se puede suponer lógicamente que todas las impostas análogas han tenido fajas epigráficas. El hallazgo de la inscripción pintada permite, pues, la reconstrucción más completa del esquema decorativo del interior de la mezquita. Para fechar la inscripción conviene observar que algunas veces las mismas letras están escritas en diferentes formas; por ejemplo, el nexo de *lām-alif* presenta cinco versiones diferentes. Naturalmente, el dibujante de una inscripción tiene más libertad de expresión que un tallista en piedra o marfil; pero se notan contrastes tan sorprendentes que hay que buscar otra explicación.

Las características constitutivas de la inscripción pintada aparecen casi todas en la epigrafía de la mezquita de al-Ḥakam II, es decir: en las fajas en relieve en el interior del miḥrāb;



1 *ʿayn: a)* inscripción pintada; *b)* mosaicos; *c)* Lévi-Provençal, 11.
2 *fāʾ: a)* inscripción pintada; *b)* Lévi-Provençal, 11.
3 *nūn* final: *a)* inscripción pintada; *b)* y *c)* mosaicos.
4 nexo del *lām-alif: a), b), c), d)* y *e)* inscripción pintada; *f)* mosaico; *g)* Amador de los Ríos, 19 y 20.

en las de mosaico sobre él y en las puertas situadas a ambos lados del mismo; en la faja en relieve bajo la cornisa de la cúpula situada a la derecha del miḥrāb; y, por fin, en los cuatro muros que limitan la nave central. Tienen muchas variantes, pero en

[1] Es la sūra I: Amador de los Ríos, *Inscripciones*, nº 32. Las caras restantes, nos 19-32.

su conjunto se puede ver en ellos el repertorio de letras para la epigrafía decorativa. Especialmente hay bastante relación entre la inscripción pintada y las de las fajas de mosaico. Se nota la misma distribución general de las letras en la línea e igual proporción entre el ancho y el alto de su cuerpo y entre las partes inferiores y superiores de ellas. La mayoría de las letras y de los nexos son idénticos, excepto las siguientes:

1. *ʿayn;* 2. *fā', qāf;* 3. *nūn* final; 4. el nexo de *lām-alif.*

1° La forma del *ʿayn* más semejante en el repertorio citado es la de la inscripción a la izquierda del miḥrāb (Lévi-Provençal, n° 11); ya se inicia el contorno cerrado de la parte superior y se encuentra el punto rectangular por dentro de la letra. Pero un elemento muy extraño en la inscripción pintada es el semicírculo en la parte inferior del *ʿayn*. Probablemente no sirve para unir el *ʿayn* con la letra siguiente, porque en la otra palabra con *ʿayn* no se ha dibujado esta pequeña forma. Desde luego debe ser un elemento más tardío que la mayoría de las letras de la inscripción.

2° Para comparar la forma del *fā'* y del *qāf* con cabeza puntiaguda hay que pensar en el *fā'* de la palabra جعفر de la misma inscripción (Lévi-Provençal, n° 11), que muestra forma trapezoide, tal vez precedente en la formación de las cabezas puntiagudas de esta clase de letras. También en las inscripciones de la parte norte de la nave central (Amador de los Ríos, n^{os} 19 y 20) y bajo la cornisa de la cúpula, a la derecha del miḥrāb (Amador de los Ríos, 69), se ve una tendencia a apuntar las cabezas, aunque de diferentes formas.

3° El *nūn* final de la inscripción pintada es muy semejante al de la epigrafía anterior a la mezquita de al-Ḥakam II. Me parece lógico que el dibujante de una inscripción pintada, que presenta muchas más analogías con la escritura que las inscripciones talladas en piedra y marfil, sea más conservador en este punto. Es posible que en el الرحمن de Amador de los Ríos, 19, se encuentre un *nūn* final con la misma forma que el de la inscripción pintada, pero la fotografía que he examinado no se

ve con claridad. En las fajas de mosaico algunas palabras como Ibn, tienen una forma del *nūn* final más corto, pero comparable a la inscripción pintada.

4° Entre las cinco versiones de nexo de *lām-alif*, el ejemplo *e* se encuentra algunas veces en los mosaicos; sin embargo, el ejemplo *f* es lo clásico. Raras veces aparece el ejemplo *g*, sobre todo en las inscripciones de la pared norte de la nave central (Amador de los Rios, 19 y 20). Pero no he encontrado el nudo que tienen los ejemplos *a*, *b*, *c* en su parte central. Dos versiones, *c* y *d*, llevan finales foliculados que no aparecen en el repertorio citado; sin embargo, ya se encuentran en la misma época en las puertas de la mezquita de al-Ḥakam II y en la inscripción que hay bajo la cornisa de la cúpula, a la derecha del miḥrāb (Amador de los Ríos, 69). Pero siempre están estos finales unidos a otras formas de letras.

Observando estas contradicciones, creo que la inscripción primitiva será contemporánea de la arquitectura, es decir, de la séptima década del siglo X; los elementos más modernos pertenecen probablemente a una restauración del siglo XI. Puede pensarse en una posible restauración al terminar la ampliación de Almanzor en 377 (987/88). Sin embargo, no creo que algunas letras de la inscripción sean de fecha tan temprana. Sobre la dificultad de fechar la epigrafía cordobesa del siglo XI puede consultarse el artículo de don Manuel Ocaña Jiménez, *La pila de abluciones del Museo de Córdoba* [1].

Para poder afirmar que la inscripción está restaurada una o más veces hay dos indicaciones de la misma clase. El estudio de las fotografías de las inscripciones permite ver que hay letras semiborradas bajo las actuales: parece que el *wāw*, después de ﻫ, ha tenido más amplitud; y el nexo del *lām-alif* antes de la misma palabra todavía tiene dos contornos en su parte inferior a la derecha.

* * *

[1] Al-Andalus, vol. VI, 1941, pp. 446-451. En el siglo XI no suele ser rara la variación de forma de una letra en la misma inscripción. En las publicaciones epigráficas de Túnez se hallarán numerosos ejemplos. (Observación que me ha sido sugerida por el Dr. Kühnel.)

Durante los primeros meses de este año se ha colocado una instalación de luz en el miḥrāb y en la cúpula que cubre el tramo delante de él. En el curso de estas obras he podido estudiar la última con la valiosa ayuda de don Félix Hernández Jiménez, el arquitecto de la mezquita, prestada en ésta y en todas las ocasiones con máxima amabilidad. Pude leer también las pequeñas inscripciones que llevan siete de las basas de las columnas en la cúpula. Las letras están siempre en las estrías de las basas, doradas como ellas y talladas en bajo relieve. He encontrado solamente fórmulas religiosas, excepto en la basa situada más al norte de la pared occidental; su epígrafe empieza con el basmala y sigue:

عمل بدا

Creo que es la firma del artista del que existe otra en el miḥrāb [1]. — KLAUS BRISCH.

NOTAS SOBRE CERÁMICA DEL AJUAR NAZARÍ

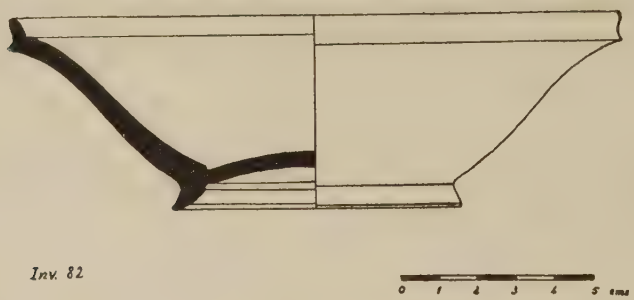
No se pretende ahora sino presentar, por considerarlo de interés, algunas piezas escogidas un poco al azar, — siempre dentro de la loza dorada —, entre los abundantes fondos que, procedentes de las excavaciones del monumento, guarda el Museo Arqueológico de la Alhambra. Si las circunstancias lo permiten, otra ocasión habrá para volver más abundantemente sobre el tema, y entonces será el fijar relaciones, procedencias e influjos de este interesante grupo de nuestra cerámica medieval, por otra parte ya estudiado en sus líneas generales.

Por eso se sigue en la presentación el orden que presta su numeración según el Inventario General de los fondos. Los dibujos de perfiles van todos con escala en centímetros, pues la gran diversidad de tamaños no ha permitido la unificación de reducciones a un cuarto, generalmente usada. Finalmente, gran

1 Amador de los Ríos, nº 67.

parte de las piezas presentan escrupulosas restauraciones efectuadas por el restaurador de la Alhambra señor Molina.

1. (Inv. 82). Pequeño cuenco de 0,016 m. de diámetro máximo por 0,004 m. de altura. Es pieza extraordinaria por lo delicado y perfecto del moldeado, de los que ni fotografía ni dibujo llegan a dar idea. Por su gran calidad mereció ser seleccionada entre el lote que la Alhambra presentó en la Expo-

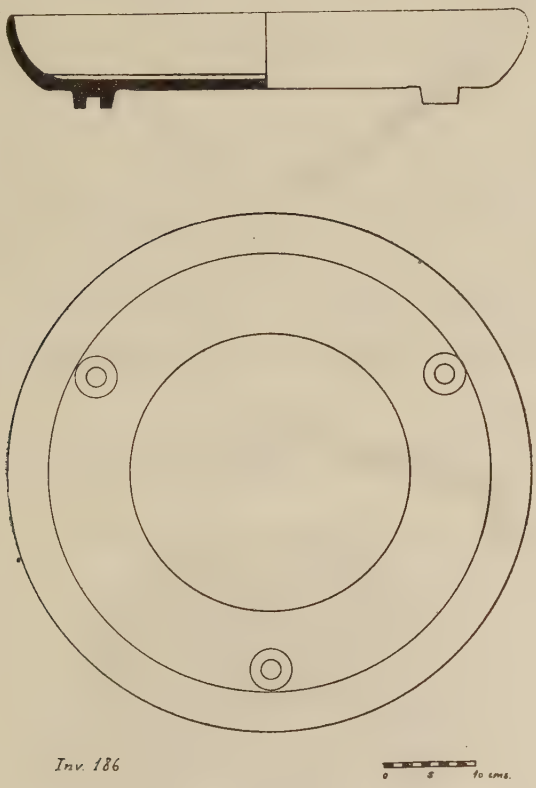


1. *Granada.* — Museo de la Alhambra. Pequeño cuenco.

sición Internacional de Barcelona de 1929. La decoración, muy interesante, es lástima se vea tan menoscabada por la torcedura del barniz con que las piezas se recubrieron allí. Son de lamentar tales embellecimientos pasajeros por sus fatales consecuencias. Como muestra de su calidad presenta, en el haz del solero, el escudo con la banda de los reyes nazaríes. El envés, así como todos los bordes, es finísimo de molduración. Una novedad técnica que es preciso resaltar: a pesar de su calidad, presenta huellas inequívocas de los trébedes, con lo que sería una excepción a lo actualmente creído de que la producción palatina nazarí no hubiese utilizado tal medio para separar las piezas en el horno.

2. (Inv. 186). Gran fuente cuyo mayor interés está en ser una pieza hasta ahora única por su forma y por su tamaño. Tal vez se relacione con fragmentos semejantes, aunque al pare-

cer mucho más viejos. encontrados en la Alcazaba de Málaga. De la decoración del solero, indudablemente un lazo, quedan tan

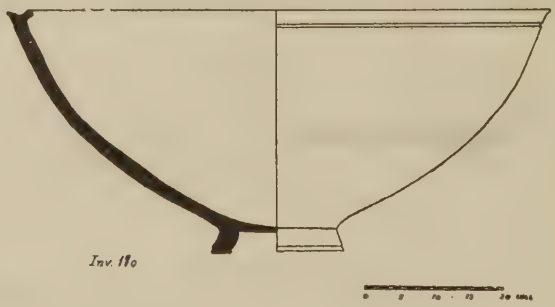


2. *Granada.* — Museo de la Alhambra. Fuente.

pocas huellas que hacen su reconstitución un poco aventurada. Mide 0,557 m. de diámetro máximo por 0,010 m. de altura.

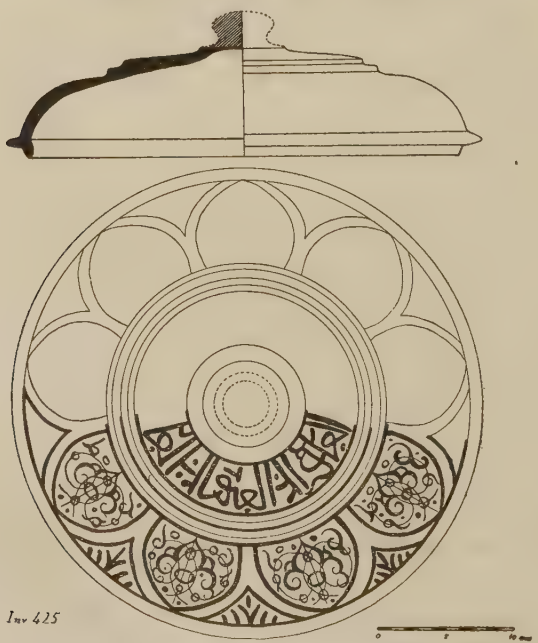
3. (Inv. 190). Cuenco de gran tamaño: 0,820 m. de diámetro máximo por 0,034 m. de altura. No es pieza fina; su borde indica iba cubierta por una gran tapadera, también de cerámica, y cuyo uso pudo ser preservar o guardar alimentos, posiblemente el pan. La decoración, como la inmensa ma-

yoría de las piezas de la Alhambra procedentes de excava-



3. *Granada.* — Museo de la Alhambra. Gran cuenco.

ciones, apenas si presenta rastros del dorado, sobre todo en el



4. *Granada.* — Museo de la Alhambra. Tapadera.

interior, donde la forman una serie de roleos terminados en tri-

folios, quinquefolios y aun septifolios de azul cobalto, base de la decoración de la loza dorada. Al exterior, esas estilizaciones florales llamadas «piñas», que espaciadas parten de una circunferencia inferior y terminan en otra superior, tan divulgadas después por Manises. El borde presenta las huellas de una cincha de cuerda para evitar deformaciones en la cochura.

4. (Inv. 425). Tapadera: 0,350 m. de diámetro por 0,105 m. de altura. Pieza de buena factura, de restauración segura casi en su totalidad. Unicamente el pezón de agarre es dudoso. Por eso va rayado en el perfil y sección. En el dibujo solamente se intenta dar una idea de las líneas generales y de las masas decorativas, sin pretender una verdadera restitución. Su uso pudo ser cubrir platos o fuentes, como el nº 5 (Inv. 1.083).

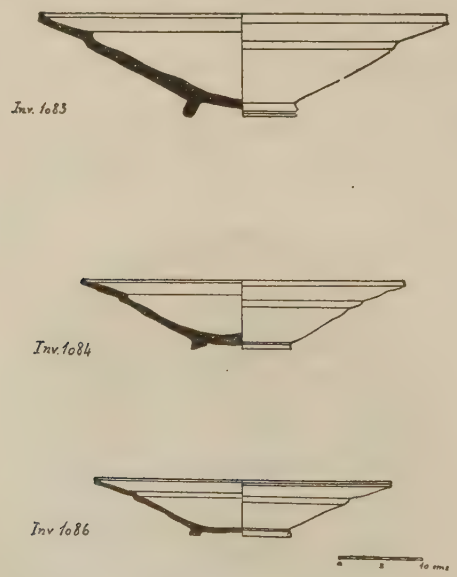
5. (Inv. 1.083). Fuente: 0,510 m. de diámetro por 0,125 m. de altura. Es, sin duda, la pieza príncipe del ajuar

5. *Granada.* — Museo de la Alhambra. Fuente.

cerámico nazarí, si se exceptúan los grandes jarrones, a pesar de verse tan menoscabada. La factura, cuidadísima, es extraordinaria y muy rica en detalles y en las sinuosidades de

las superficies interna y externa. Muy delicada la pestaña inferior del borde, tal vez para recibir la de una tapadera semejante a la presentada anteriormente. Esta idea parece confirmarla la disposición decorativa del borde.

Aún es más extraordinaria la decoración gallarda y valiente por la ejecución desenvuelta y por la disimetría de la composición con sus palmetas descentradas. La recomposición que se presenta está profundamente estudiada y por eso difiere de otras anteriormente realizadas. Falta con todo la red decorativa en dorado, de la que no queda el menor rastro.



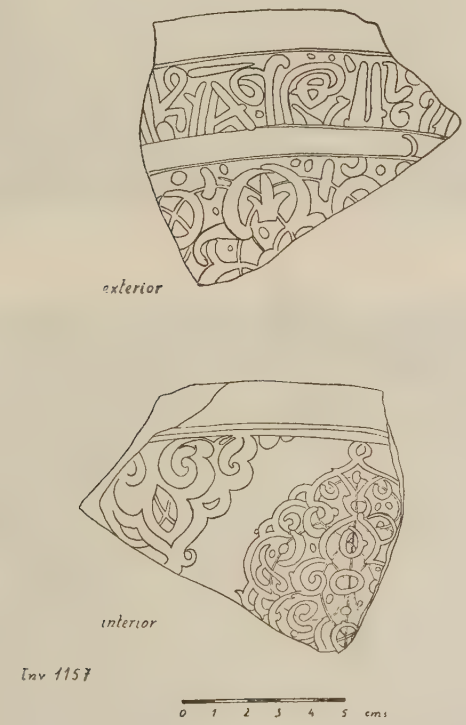
5, 6 y 7. *Granada.* — Museo de la Alhambra. Fuentes.

6. (Inv. 1.084). Fuente: 0,400 m. de diámetro por 0,084 de altura.

7. (Inv. 1.086). Fuente: 0,365 m. de diámetro por 0,068 m. de altura.

Piezas que pueden formar serie con la nº 5, de la que son hermanas, por lo cuidado de la ejecución, pero que presentan variantes muy expresivas de detalle como bordes, soleros y superficies de apoyo.

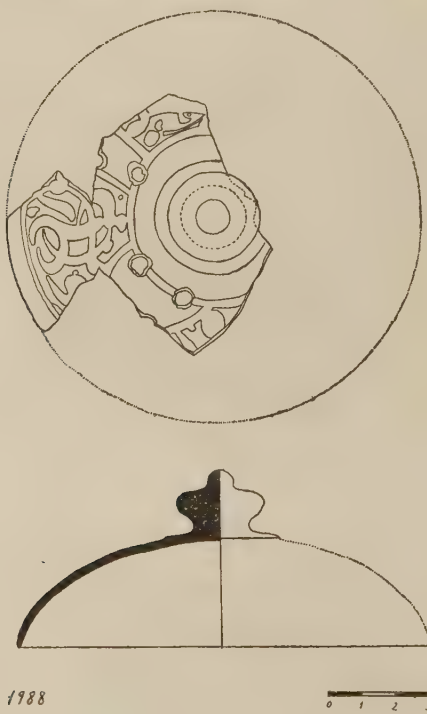
8. (Inv. 1.157). Fragmento: 0,098 m. por 0,083 m. Tiene el gran interés de conservar perfectamente la decoración



8. *Granada.* — Museo de la Alhambra. Fragmento cerámico, anverso y reverso.

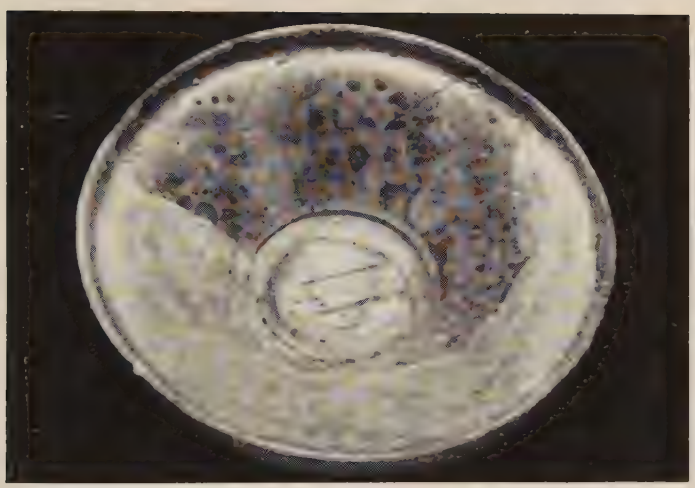
dorada en el interior, mientras que al exterior solamente la tiene en azul.

9. (Inv. 1.988). Fragmento de tapadera: 0,126 m. por 0,055 m. Es pieza de gran finura, tanto por la factura como

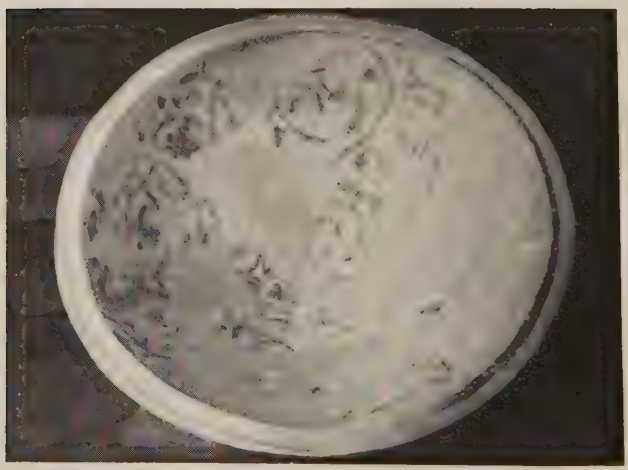


9. *Granada.* — Museo de la Alhambra. Fragmento de tapadera.

por la decoración y cuyo uso parece ser cubrir un quemador de perfumes, a juzgar por las perforaciones practicadas en blando antes de la cochura. — MANUEL CASAMAR.

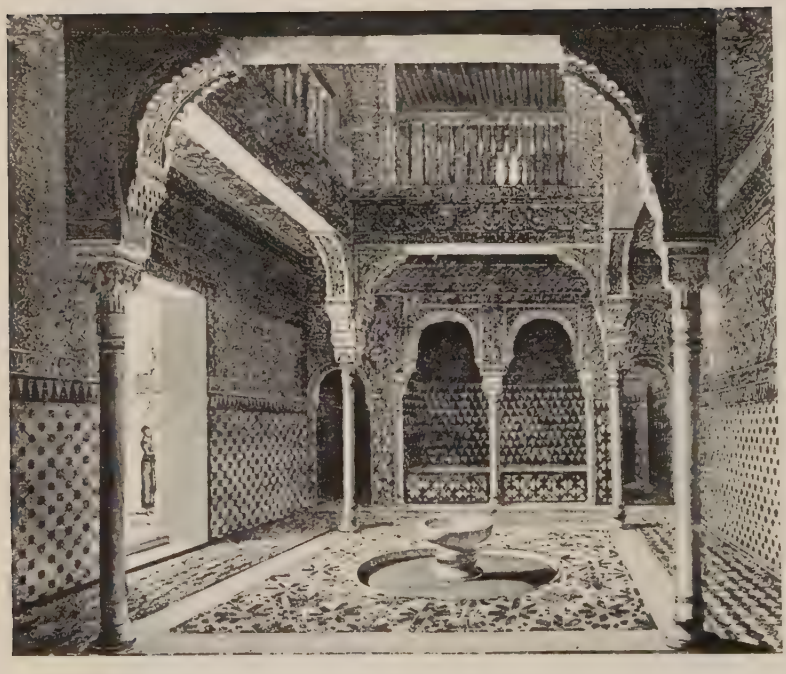


Granada. — Museo de la Alhambra. Pequeño cuenco (nº 1) y gran fuente (nº 2).



Granada. — Museo de la Alhambra. Cuenco con decoración oro y azul (nº 3).

Granada. — Museo de la Alhambra. Tapadera (nº 4) y fuente (nº 5).



Granada. — Alhambra. La sala de las Camas hacia 1800, según un grabado publicado por de Laborde.

SALAS CON LINTERNA CENTRAL EN LA ARQUITECTURA GRANADINA

La iluminación de los edificios es uno de los problemas más olvidados por los historiadores de la arquitectura. Sus superficies y volúmenes varían de aspecto en función de la luz que reciben y contribuye a definir su forma, a modelarlos en el espacio.

Cada etapa arquitectónica ha resuelto la iluminación natural interior de manera distinta, en función de determinantes geográficos y de factores humanos, históricos unos, relacionados otros con la sensibilidad de las gentes contemporáneas. Una de las grandes transformaciones arquitectónicas ocurrida al comenzar la Edad Media fué el paso de los amplios huecos exteriores de los edificios romanos a los escasos y muy reducidos de los primeros medievales, evolución inversa a la de la arquitectura doméstica actual respecto a la del siglo pasado.

En las páginas siguientes intento dar idea de la forma sutil y varia como creo fué resuelto el problema de la luz interior en la Alhambra de Granada.

En las salas de más aparato, cubiertas de decoración mural de poco relieve, la manera como ésta recibe la luz es de máxima importancia. Hoy aparecen en forma muy distinta a como las contemplaron sus pobladores musulmanes. Además de la pérdida de la policromía, su iluminación natural difiere mucho de la originaria a consecuencia de la falta de las hojas de cierre de puertas y ventanas. A través de estos vanos, hoy siempre abiertos, llega la luz solar casi normalmente a las decoraciones murales; por su escaso relieve apenas existen contrastes. La impresión producida es de monotonía. Cuando la Alhambra estaba habitada, las puertas de las salas permanecerían con frecuencia cerradas en invierno y en verano, así como las hojas de madera de las ventanas, en caso de haberlas. La luz entraba por ventanitas altas, rasando los muros y acentuando el claroscuro del ornato.

La disposición de sala con linterna e iluminación alta, repetida en las más suntuosas de la Alhambra, respondía al género de vida y sensibilidad de sus pobladores. La sala con linter-

na facilitaba el aislamiento y el pleno reposo en un grato silencio, en un ambiente de luz tamizada refrescado por el agua que desde un surtidor caía lentamente en una pila central. El sonido de su lento fluir, unido a la contemplación del ornato y a la lectura de las frases alcoránicas, poemas y alabanzas regias, abundantemente repartidas entre la decoración de muros y techos o bóvedas, ayudaba a la contemplación y al ensueño. Era un escenario trasplantado de Oriente a las comarcas occidentales del Mediterráneo.

Miradores y salas ciegas.

Las viviendas medievales más o menos ricas de Granada, como las musulmanas, aparte del obligado ingreso, generalmente angosto, carecían casi siempre de huecos exteriores abiertos a calles estrechas y umbrías; en caso de tenerlos, eran de reducidas dimensiones, con objeto de celar la vida doméstica.

Tan solo en casas de alguna importancia ajimeces, es decir, balcones o miradores volados de madera, cuajados de celosías, permitían a las mujeres contemplar la calle sin ser vistas [1]. Las habitaciones se abrían al patio, ampliamente las de planta baja, por huecos más reducidos los de la alta, destinada a la vida íntima y lugar de estancia de la parte femenina de la familia. En las pequeñas casas modestas, apretujadas en manzanas irregulares del interior de la ciudad, el patio era el único lugar abierto al aire y a la luz, escasos ambos con frecuencia por sus reducidas dimensiones. Pero en viviendas con huertos y jardines, y en las que por su situación no era posible el fisgoneo de gentes extrañas, los granadinos abrían amplias ventanas y galerías en esos lugares libres de servidumbres de vistas [2]. En la Casa

[1] Véase *Ajimeces*, por L. T. B. (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 415-427).

[2] T. B., *El oratorio y la casa de Astasio de Bracamonte en el Partal de la Alhambra de Granada* (AL-ANDALUS, XIV, 1949, pp. 186-197). En las habitaciones del Cuarto de los Leones de la Alhambra tan solo se abrieron ventanas en donde la fuerte pendiente del terreno impedía registrar desde lugar próximo el interior de aquéllas. Recuérdese, por ejemplo, la sala de los Reyes. Las de los Abencerrajes y de los Mocárabes carecen de ventanas.

real de la Alhambra se conservan galerías altas y miradores dispuestos para la contemplación de los espléndidos panoramas de la ciudad, la vega y la sierra.

El clima obligó en Granada a cubrir las casas con tejados. En las viviendas de las costas meridionales y levantinas, como en las de varias ciudades marroquíes, las terrazas que las cubren eran, y son en las últimas, principal lugar de expansión doméstica de las mujeres. Probablemente la misma utilidad tendrían en la Granada nazarí las llamadas «azoteas» por Alonso de Herrera en su *Agricultura general*, editada en 1513, veintiún años después de la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos. Los moros de Granada, escribió Herrera, conservaban las uvas verdes (los viñedos abundaban en torno a la ciudad) colgadas «donde les dé contino aire que pase de un cabo a otro», «en unas azoteas pequeñas sobre los tejados con sus verjas (celosías de madera) alderredor y una red por los pájaros» [1] (sin duda estarían cubiertas y con huecos fronteros).

Desde lejos, sobre las murallas granadinas destacarían del caserío, además de los alminares de las mezquitas, por encima de las cubiertas inclinadas de tejas, esos pequeños pabellones abiertos cuyo recuerdo conservan las torrecillas de algunas casas de los siglos XVI y XVII, de las que apenas quedan ejemplares.

La función de varios edificios hispanomusulmanes, como mezquitas, panteones, baños y letrinas, imponía un tipo de construcción cerrada, con ventanas altas tan sólo. En las mezquitas era obligado el ambiente de recogimiento y concentración; la luz artificial se prestaba más a conseguirlo que la solar. Las ventanas de los oratorios abríanse en la parte superior de los muros exteriores. No muy grandes, espesas celosías reducían la luz que por ellas penetraba. En los panteones o pequeñas construcciones sepulcrales, llamadas *rawḍas*, holgaban los huecos bajos, de vistas. Las salas y naves de los baños — la razón es obvia — recibían luz tan sólo por luceras o tragaluces

[1] *Agricultura general*, de Gabriel Alonso de Herrera, I (Madrid 1818), lib. II, cap. XIX.

perforados en sus bóvedas. Otro tipo de edificio que exigía máximo recato era el *dār al-wuḍū'* (casa del lavatorio o de las abluciones) o letrinas públicas, inmediato a mezquitas y madrazas. En la arquitectura musulmana de Occidente consistían en un patio, cubierto a bastante altura, a modo de torrecilla, con pequeñas ventanas en la parte más elevada de sus muros. Ocupaba su centro una alberca con fuente para las abluciones rituales y en torno naves bajas se repartían en pequeños cuartos destinados a letrinas individuales.

Salas con huecos de luz y ventilación sobre las puertas y ventanas.

Existe en la Alhambra del siglo XIV, la conservada de Yūsuf I y Muḥammad V, una curiosa disposición de huecos, repetida en construcciones islámicas contemporáneas de ambos lados del Estrecho de Gibraltar y en las posteriores del Magrib. Consiste en la colocación sobre las puertas y ventanas de pequeños vanos, casi siempre dos, tres a veces. Su objeto era dar luz y ventilar las habitaciones cuando las puertas y ventanas estaban cerradas con sus hojas de madera. Es disposición propia de climas cálidos, existente en el Oriente medio desde los primeros tiempos islámicos, de cuyos antecedentes y aparición en el Occidente mediterráneo no voy a ocuparme en esta ocasión. Generalizóse en la arquitectura granadina, tal vez como en ninguna otra, y se encuentra aún en estancias situadas en el interior de torres ampliamente abiertas a horizontes lejanos, como el salón de Comares de la Alhambra.

Salas con linterna en la Alhambra.

Pero, además, hay en la Alhambra salas ricamente decoradas cuyos muros se elevan sobre las construcciones inmediatas y en su parte alta se abren, bajo la techumbre de madera o la bóveda decorativa de mocárabes, ventanitas de iluminación y ventilación. Sus puertas y las ventanas bajas — excepto en el salón

de Comares —, no tienen encima los pequeños vanos referidos. Tales son las salas que ocupan los frentes de mediodía, oriente y norte del patio de los Leones, es decir, las de Abencerrajes, de los Reyes y de las dos Hermanas. Desprovista la Alhambra de hojas de cierre de huecos o abiertas siempre las existentes — las de las salas de Abencerrajes y Dos Hermanas — el visitante no puede formarse idea del efecto de la luz alta que desciende desde las ventanitas de la linterna para resbalar sobre la profusa decoración mural. Si el clima, tanto en invierno como en verano, obligaba con frecuencia a tener cerradas las puertas y ventanas bajas, cabe la sospecha de que la iluminación desde lo alto, capaz de realzar el ornato mural de escaso relieve y darle una vida de la que hoy, con la iluminación horizontal, carece, fuera muy del gusto de las gentes más refinadas de la Granada nazarí.

La sala de las Camas y otras granadinas con linterna central.

Aún hay en la Alhambra otro tipo de sala con iluminación alta exclusivamente. Consiste en una linterna de planta cuadrada, sobre columnas o pilares en los ángulos, con galerías en torno y ventanitas en la parte alta, bajo la techumbre. Tal es la estructura de la llamada tradicionalmente sala de las Camas [1], ingreso a la primera de las tres habitaciones cubiertas con bóveda de los baños, obligadas en estos edificios: sala fría *(bayt al-bārid)*, sala intermedia *(bayt al-wasṭānī)* y sala caliente *(bayt al-sajūn)*. La sala de las Camas *(bayt al-maslaj)* servía de vestuario a la vez que de lugar de reposo en que permanecer tendido después del baño, envuelto ya el bañista en ropas limpias, sobre poyos algo elevados recubiertos con alfombras y colchones [2].

[1] Sus puertas de ingreso son en recodo y no dejan paso a la luz; la sala de los Abencerrajes tiene, en cambio, una gran puerta que la comunica con el patio de los Leones.

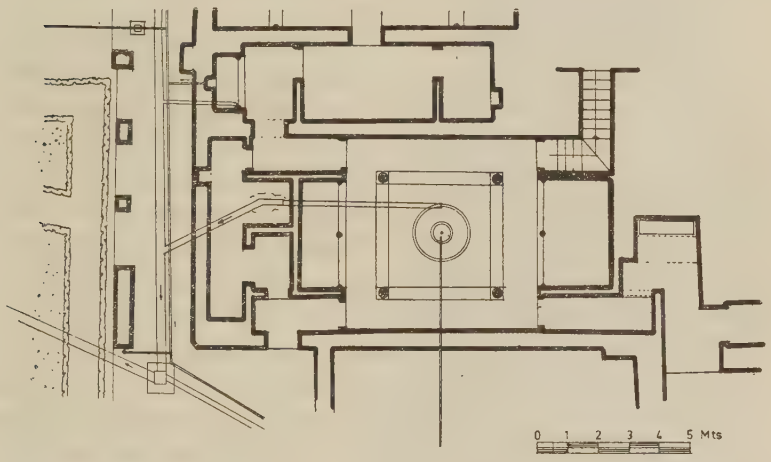
[2] Leopoldo Torres Balbás, *Los edificios hispanomusulmanes, Los baños. (Rev. del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* año primero [Madrid 1953-1372, pp. 102-111]). Los nombres da esas salas que integraban el baño se encuentran en un contrato mozárabe de Toledo, del año 1255, escrito, como todos, en

Es esta sala de las Camas, antesala del baño regio de la Alhambra, el ejemplar más rico y completo que existe en el Occidente islámico de esa dependencia de los baños. Tiene linterna central, de planta cuadrada, que apean cuatro columnas de mármol blanco de Macael con capiteles granadinos; angostas galerías en torno y, abiertas a dos de ellas por arcos gemelos con columnita central y dos laterales semiempotradas, sendas y pequeñas alcobas fronteras provistas de poyos o camas de 50 centímetros de altura, a las que debe la sala su nombre. Flanquean las alcobas angostas puertas. Por una de ellas, después de subir una escalera, se llega a la nave oriental del patio de Comares o de la Alberca. Otra de las puertas sirve de acceso al baño desde el patio del Cuarto dorado, a través de un oscuro pasadizo subterráneo, situado bajo el pórtico norte del patio de la Alberca. A su final hay un poyo para la guardia, bajo un nicho y, tras un pasadizo en recodo, éntrase en la sala de las Camas. Por las otras dos puertecillas fronteras se llega respectivamente, también por sendos pasos en recodo, al patio de Daraxa, formado en el siglo XVI, y a las habitaciones del baño propiamente dicho. Antes de ingresar en la primera, una puertecilla a la izquierda da paso a un retrete.

Sobre las columnas del cuerpo central de luces descansan,

árabe, celebrado entre el Comendador del convento de monjas bernardas de San Clemente de esa ciudad, en nombre de la comunidad, y don Juan el Albañil, encargado de reparar el ruinoso edificio (Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. III, Madrid 1928, doc. n° 780, p. 48). Sin duda designaban con los mismos nombres las salas del baño en la España islámica. Lo comprueba el llamar *casa calenta* (traducción literal de *bāyt al-sajūn*) a la inmediata a la caldera, y, por tanto, la de temperatura más elevada, documentos valencianos de los años 1476 y 1488 (Rodrigo Pertegás, *La morería en Valencia*, en *B. R. A. H.*, LXXXVI, 1925, pp. 24 y 48; se refieren al baño de la morería de Játiva). La primera habitación, en la que los clientes del baño se desnudaban, llamábase también *bayt al-maslaj* en Egipto y el Oriente islámico; los diccionarios árabes traducen ese nombre por cuarto del baño para desvestirse. Actualmente, en Tetuán siguen llamándose *bayt al-barid* (sala fría) y *byad al-sajūn* (sala caliente), respectivamente, a la segunda y cuarta sala. En Egipto la última conócese por *bayt al-ḥarāra*, lo que quiere decir lo mismo (Edmond Pauty, *Les Hammams du Caire*, El Cairo 1933, p. 24).

por intermedio de pilares de ladrillo, dinteles de madera, ocultos, como aquéllos, tras una rica decoración de yeso. También esconde ésta los dinteles de la planta alta, apeados en pilares angulares entre los que se abre un amplio vano en cada frente de la linterna, dos de ellos con arcos decorativos de yeso. El conde



Granada. — Alhambra. Planta de la sala de las Camas en el baño Real.

de Tendilla refirió al viajero alemán Jerónimo Műnzer en 1494, al llegar a este lugar en su visita a la Alhambra, que el monarca granadino contemplaba desde esos balcones y tras celosías a las mujeres desnudas de su harem y arrojaba una manzana a la más de su agrado, aviso de que aquella noche dormiría con ella [1].

Termina este cuerpo central en una linterna con cuatro ventanitas de arco semicircular por frente, única iluminación, como se dijo, de la sala. Sobre ellas hay un ancho friso de mocárabes

[1] *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, por Jerónimo Műnzer, trad. López Toro (Madrid 1951), pp. 37-38. Los que han descrito la Alhambra desde hace más de un siglo suponen que la galería alta de la sala de las Camas estaba destinada a los músicos.

y encima la techumbre de lazo. El centro de la linterna, entre las columnas, lo ocupa una pila de mármol con taza y surtidor y un bello alicatado en torno, de piezas vidriadas dibujando lazos, obra del siglo XVI hecha en la tradición de los islámicos.

Cubren el resto del suelo, es decir, el de las galerías que bordean la linterna, además de los poyos y todos los zócalos, alicatados policromos de sencilla traza.

Documentos del Archivo de la Alhambra atestiguan que desde 1537 a 1542 se realizó en la sala de las Camas una reforma de importancia. Por entonces aumentaríase la altura de la linterna, añadiendo un segundo cuerpo de luces, con ventanas rectangulares (algunas de cuyas celosías de lazo y madera se conservan en el Museo de la Alhambra), derribado, como más adelante se dirá, antes de mediar el siglo pasado. Contemporánea de esa reforma del siglo XVI serán el friso de mocárabes y la techumbre de la linterna. Las solerías se hicieron en 1541 y 1542 por Francisco de las Maderas, con piezas vidriadas procedentes del alfar de Isabel de Robles [1].

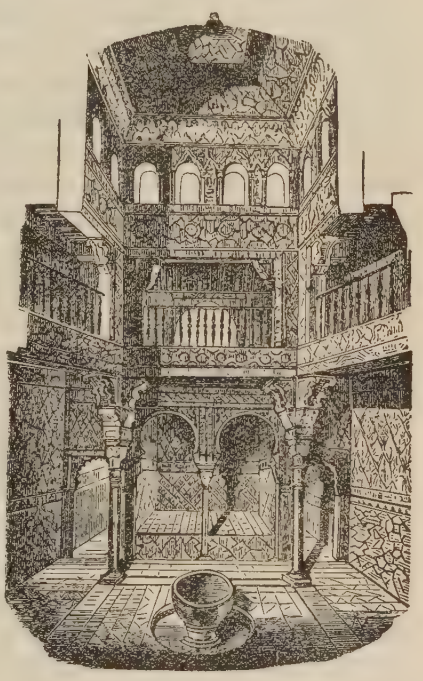
El incendio y voladura de un molino de pólvora junto a San Pedro en 1591 produjo daños en la sala de las Camas, como en gran parte de la Alhambra, a los que se añadieron los causados por las humedades a consecuencia del abandono de tuberías y atarjeas. Según un reconocimiento de 1687 se hundía entonces por dicha causa un suelo cuadrado de lazo y estaban desprendidos los alicatados de los zócalos. En 1704 comunicóse a la Junta de Obras y Bosques de Madrid la noticia del hundimiento de parte de la pared y de su techo. Algunas reparaciones se hicieron al anunciarse en 1729 la ida a Granada de Felipe V [2].

Un grabado inserto en la obra de de Laborde, reproducción de un dibujo de hacia 1800, es el documento gráfico más antiguo que poseemos de la sala de las Camas. Su escaso arte queda compensado con la conciencia y detalle con que parece realizado. A juzgar por él, la sala se hallaba entonces en buen estado de

[1] *Guía de Granada*, por don Manuel Gómez Moreno (Granada 1892), p. 97.

[2] *Granada y sus monumentos árabes*, por don José y don Manuel Oliver Hurtado (Málaga 1875), pp. 275, 502, 516-517, 539, 541, 545, 547 y 553.

conservación; para comunicarla directamente con el patio de la Reja se había abierto una puerta, rompiendo el muro norte, el zócalo de alicatados y las yeserías [1]. Multiplícanse los documentos gráficos de dicho lugar entre los años 1833 y 1839. En 1833 o 1834 el dibujante inglés Lewis hizo un precioso dibujo de la sala, en el que se ven los dinteles de los vanos de la planta alta de la linterna apeados en su centro en puntales de madera. Las yeserías del enchapado, que recubren el dintel de la planta baja representado de frente, aparecen trastrocadas respecto al dibujo anterior, como si, desaparecidas, se hubieran sustituído por otras procedentes de lugar distinto [2].



Granada. — La sala de las Camas de la Alhambra, según Contreras.

En la monumental obra sobre la Alhambra del arquitecto inglés Owen Jones, fruto de dos visitas, en 1834 y 1837, la primera en compañía de su colaborador Jules Goury, se publican planos de los baños y una sección transversal de esta sala de las Camas, en perfecto estado entonces de conservación, dice el texto. La distribución del ornato coincide con la del dibujo de de Laborde [3].

1 *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, por Alexandre de Laborde, tomo segundo (París 1812), p. 24 y lám. XVII.

2 *Lewis's sketches and drawings of the Alhambra*, made during a Residence in Granada in the years 1833-4 (Londres s. a.).

3 *Plans, elevations, sections, and details of the Alhambra*: from drawings

En 1836 comenzó Girault de Prangey la publicación de un atlas de los monumentos árabes y moriscos de Córdoba, Sevilla y Granada, terminada en 1839. En él también figuran planos y secciones de los baños y de la sala de las Camas [1]. Los artistas románticos veían en la última una de las partes mejor conservadas — aparentemente — de la Alhambra y que más perfecta idea podía proporcionar de su aspecto primitivo.

Poco después escribía Giménez-Serrano en su *Manual*, editado en 1846, que la linterna de dicha sala estaba casi toda demolida y en curso de restauración la parte alta [2]. Sin embargo, autor siempre bien informado dice que el proyecto se aprobó en 1848 y que con él comenzó don Rafael Contreras sus primeros ensayos de restauración en la Alhambra, desmontando las decoraciones enchapadas subsistentes para rehacerlas de nuevo, sin atenerse a aquéllas. Lo comprueba la comparación del grabado de de Laborde con una fotografía del estado actual. Con algunas interrupciones, prosiguieron las obras hasta 1866 [3]. El tiempo ha cumplido su obra de armonía; después del siglo transcurrido aparecen ya muy amortiguados el oro y los colores vivos con que se pretendió enriquecer la sala en el siglo pasado.

En la última de las salas del baño, es decir, en la caliente *(bayt al-sajūn)*, hay una inscripción en torno al arquito de mármol de un nicho situado sobre una pila, con una poesía en la que se cita al sultán Abᵓ-l-Ḥaŷŷāŷ (Yūsuf I) (1333 1354 / 733-755) [4], en cuyo reinado se edificaría este baño de la Alhambra.

taken on the spot in 1834 by the late M. Jules Goury and in 1834 and 1837 by Owen Jones, Archt., vol. I (Londres 1842), lám. XVI.

1 Girault de Prangey, *Monuments Arabes et Moresques de Cordoue, Séville et Grenade*, láms. 29 y 30, y *Essai sur l'architecture des arabes et des mores, en Espagne, en Sicile et en Barbarie*. (París 1941), pp. 168-170.

2 José Giménez-Serrano, *Manual del artista y del viajero en Granada* (Granada 1846), pp. 114-115.

3 *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*, por Rafael Contreras, seg. edición (Madrid 1878), p. 283; Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 97.

4 A. R. Nykl, *Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife* (Al-Andalus, IV, 1936-1939, p. 183); Emilio Lafuente Alcántara, *Inscripciones árabes de Granada* (Madrid 1859), nº 160, pp. 150-151.

Perfectamente unida la de las Camas a las restantes salas abovedadas del baño real, a las que sirve de ingreso, forman todas un conjunto arquitectónico concebido sin duda a la par.

Pero en las inscripciones existentes en esta sala antes de su restauración, insertas en la obra de Owen Jones, interpretadas y traducidas por don Pascual de Gayangos a través de los calcos y dibujos del arquitecto inglés, figuraba, en los letreros situados sobre los dinteles que soportan las galerías de la linterna (sin duda en dos fajas epigráficas que corrían por la parte superior y la baja del enchapado de yeserías que recubría esos dinteles, bajo las barandillas de los balcones, bien acusadas en los dibujos anteriores a la restauración y desaparecidas, como se dijo, al realizar ésta), el nombre de Abū ʿAbd Allāh, o sea Muḥammad V, y en medallones sobre los capiteles de las columnas que sostenían la linterna, el de su predecesor Abū-l-Ḥaŷŷāŷ, Yūsuf I [1]. Si concedemos crédito a Owen Jones y a Gayangos, la conclusión será que los baños los levantó el último monarca, pero que la sala de las Camas fué acabada de decorar, o restaurado su ornato sobrepuesto, por Muḥammad V. Cosa análoga ocurriría en la inmediata sala baja de la torre del Peinador de la Reina, en la que se encuentra la misma duplicidad de nombres, como se dirá más adelante.

El visitante que un día de verano, después de cruzar los patios soleados de la Alhambra, inundados de luz cegadora, pene-

[1] Owen Jones, *Plans, elevations, sections and details of the Alhambra*, vol. I, lám. XXVI. Hoy no existen los medallones con el nombre de Abū-l-Ḥaŷŷāŷ; tal vez desaparecieran en la restauración, aunque cabe la sospecha de que Jones o Gayangos, confundidos, atribuyeran a la sala de las Camas los que existen en la cercana torre del Peinador de la Reina con el nombre de ese monarca.— En el siglo XVIII publicó torpes traducciones de estos letreros el P. Echevarría *(Paseos por Granada y sus contornos*, que en forma de diálogo traslada al papel don Joseph Romero Yranzo, año de 1764, I, pp. 141-143). Don Emilio Lafuente Alcántara también publica la inscripción con el nombre de Abū ʿAbd Allāh; es probable que la copiara de la obra inglesa *(Inscripciones árabes de Granada*, Madrid 1859, inscripción nº 159, p. 150). Los restauradores de la sala de las Camas pusieron caprichosamente fajas epigráficas de recuadro, en las que figura el nombre del mismo monarca, en torno de los huecos del piso alto de la linterna, en donde no existían, según prueban los dibujos anteriores.

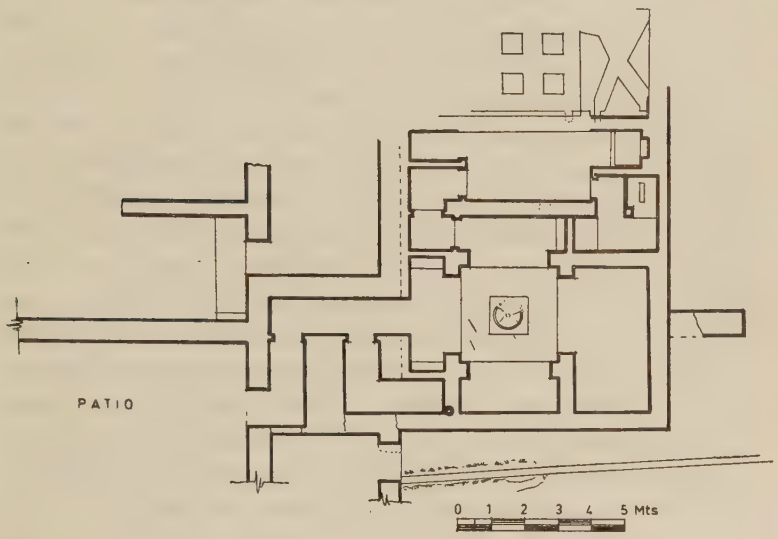
tra en la sala de las Camas, recordará siempre la deliciosa impresión producida por el fresco ambiente y la suave luz tamizada que desciende desde las ventanitas de la linterna.

Tras el estado de beatitud física producida por el baño de vapor, el masaje y sus demás complementos, los señores de la Alhambra, tendidos en los poyos de la sala, en grata penumbra, sin percibir otro ruido que el murmullo del agua del surtidor al caer en la pila central, aislados del mundo exterior, libres del viento y del polvo, contemplarían entre el sueño y la vigilia el brillo de los oros, azules y rojos de las yeserías que cubrían muros y arcos y del esmalte de los alicatados policromos de zócalos y pavimentos.

No es la de las Camas ejemplo único en Granada de sala con linterna central, galerías en torno y alcobitas con poyos. Su construcción en el alcázar regio es probable que sugiriese la de otras, ya en baños existentes, ya en los levantados de nuevo. De lo primero encontré huellas al restaurar el baño de la calle Real de la Alhambra; de lo segundo, al excavar los cimientos del palacio de Dār al-ᶜArūsa, en lo alto del Generalife, en la misma ciudad de Granada.

Tras un breve pasillo de ingreso con puerta a la calle Real de la Alhambra, se llega, en el mencionado y reducidísimo baño, a una pequeña sala cuadrada, de 3 metros de lado, con dobles arcos en cada uno de sus frentes, sobre medias columnas de ladrillo en dos de ellos y pilastras en los otros dos. Todos, excepto el de la derecha del lado septentrional, parece que estuvieron abiertos y darían paso a camarillas o alcobitas con piso elevado o poyos, como las descritas de la sala de las Camas. Sobre los arcos gemelos elévanse muros en los que permanecía algún resto decorativo, yeserías de polígonos estrellados y ataurique entre fajas horizontales epigráficas, según lo acostumbrado. A bastante altura, ábrense cuatro ventanitas por frente. Conservábanse huellas de las cajas de los canecillos que sostenían el vuelo de la cubierta, inclinados hacia arriba, según regla general en la Granada nazarí. Desde esta salita de la linterna, por un pasadizo en doble recodo se ingresaba en las del baño. Según Ibn al-Jaṭīb, Muḥammad III, en los úl-

timos años de su breve reinado (1302 = 1308 – 1309 / 701 – 708) mandó construir una mezquita real en la Alhambra y un baño frontero cuyas rentas ayudaran al sostenimiento de aquélla [1]. Por razones que se exponen más adelante la linter-



Granada. — Dār al-ʿArūsa. Planta del baño.

na debió de agregarse al baño, con el que no parece bien acoplado, unos cincuenta años por lo menos después de su construcción [2].

De manera fortuita aparecieron el año 1933, en la ladera del cerro del Generalife de Granada, algo más altas que las construcciones de éste y antes de llegar a su cumbre, las ruinas de

[1] Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa fi ta'rīj Garnāṭa*, I (Cairo 1319), pp. 359-360, y *al-Ḥulal al-marqūma* en Casiri, *Bib. arab. hisp. esc.*, II, p. 273, según cita de A. Schaade, *Encyclopédie de l'Islam*, I (Leiden-Paris 1913).

[2] Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita real de la Alhambra y el baño frontero* (Al-Andalus, X, 1945, pp. 807-213). Los restos del baño se habían aprovechado para la construcción de viviendas y de una taberna. Al derribar los pobres edificios modernos surgieron los suficientes vestigios para poder reconstruirlo con seguridad.

un palacio nazarí, Dār al-ᶜArūsa (Casa de la Esposa), al que aluden viajeros y escritores de los siglos XVI al XIX. Según los del primero ya entonces no quedaban del edificio más que los cimientos. Las excavaciones se iniciaron el año del hallazgo y prosiguieron en los tres siguientes. En el ángulo sudeste de un patio de 17,50 metros por 20 surgieron los restos de un pequeño baño con acceso desde aquél. Un pasadizo en doble recodo daba ingreso a una reducida sala cuadrada, de 2,90 metros de lado, abiertos sus frentes por cuatro amplios huecos. Por uno de ellos se ingresaba en una pequeña camarilla que debió de tener poyo alto. De los otros tres, uno era el de entrada; otro, daba paso a las salas interiores del baño y por la tercera puerta se llegaba a una habitación que tal vez sirvió, como la camarilla, de lugar de reposo. En el centro de la que fué linterna, apeada en pilares angulares de ladrillo, se conservaba en el suelo una pila de mármol blanco, circular, con decoración de alicatado de cerámica vidriada, dibujando lazo de a ocho en las pañoletas triangulares que hay entre su borde exterior y el cuadrado que circunscribe la pila. [1]. Rodea a ambos una cinta verde enlazada; las otras, que dibujan los polígonos, son blancas y verdes, y meladas y negras las piezas intermedias. La solería del resto de la sala era de ladrillo vidriado, con algún resto de alicatado [2]. La estructura de sala con linterna central extendióse en la Alhambra a otras construcciones, como la *Rawḍa*, el Mexuar y la torre del Peinador de la reina.

La *Rawḍa* de la Alhambra, panteón regio cuyos muy destrozados restos se conservan a sur del patio de los Leones, era una construcción rectangular de 13,30 por 10,30 metros en cuya parte central cuatro pilares angulares, que estuvieron enchapados de alicatados cerámicos, limitaban otro rectángulo de 3,00 per 3,90 sobre el que se levantaría un cuerpo con ventanas altas. Por los escasos restos de decoración que se conservan de los allí encontrados parece haberse construído la *Rawḍa* en

[1] Esta pila fué trasladada más tarde al Museo de la Alhambra.

[2] L. T. B., *Dār al-ᶜArūsa y las ruinas de palacios y albercas situados por encima del Generalife* (AL-ANDALUS, XIII, 1948, pp. 188 y 191-195).

el reinado de Muḥammad V (1354-1359 / 755-760 y 1362-1391 / 763-793) [1].

En el Mexuar — *Mašwar* en árabe — de la Casa real de la Alhambra, dependencia situada siempre a la entrada de los palacios islámicos, se conserva, aunque muy transformada, otra sala con linterna en su centro. En dicho *Mašwar*, según refiere el escritor oriental al-ʿUmarī en el siglo XIV, daba audiencia el monarca a sus súbditos, asistido por los principales miembros de su familia y otros personajes, los lunes y jueves por la mañana [2]. Subsisten las cuatro columnas de mármol y los dinteles sobre ellas que sostenían la linterna, pero al construir un piso alto en época cristiana desapareció toda su parte superior. Ignórase la disposición en torno y no es posible reconocer las dos salas que, según Mármol, integraban esa parte del palacio [3], objeto de grandes reformas en distintas épocas. Hoy la sala, única, tiene grandes huecos, protegidos con rejas salientes, abiertos al patio de Machuca. Algunas de las inscripciones nombran a Muḥammad V. Estaba recién construído el *Mašwar* en el año 767 / 1365, según una *qaṣīda* de Ibn Zamrak, fechada en él, que lo describe. El poeta cortesano alude en ella a su bella cúpula,

> ... más alta que los cielos,
> que rebasa la vista del espectador!,

seguramente la que cubría la linterna [4].

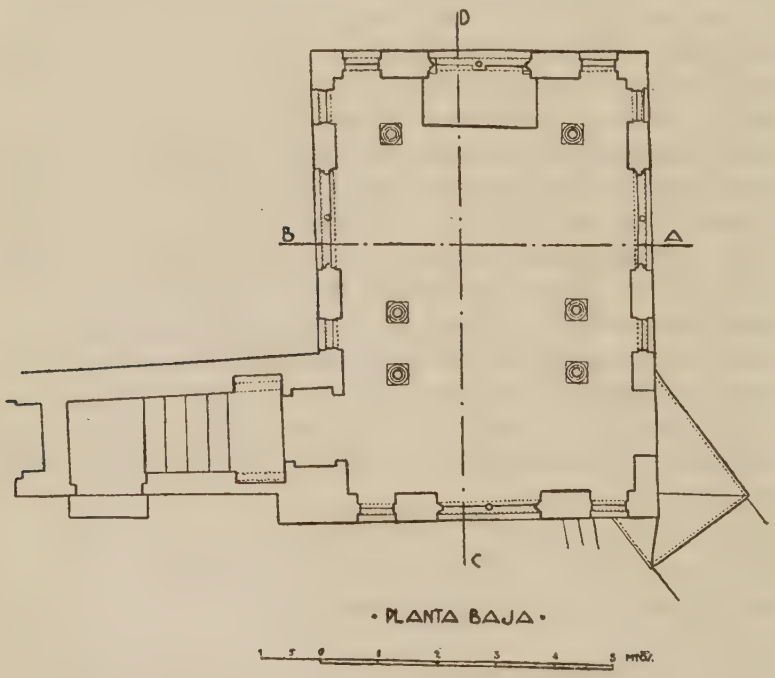
1 L. Torres Balbás, *Paseos por la Alhambra: La Rawḍa (Archivo Español de Arte y Arqueología*, II, 1926, pp. 261-285).

2 Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik el Abṣār fi Mamālik el Amṣār*, I, *L'Afrique moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes (París 1927), p. 234.

3 «De un cabo y de otro (del patio contiguo) están dos saletas labradas de diversos matices y oro, y de lazos de azulejos, donde el Rey juntaba a consejo y daba audiencia; y cuando él no estaba en la ciudad, oía en la que está junto a la puerta el Cadí o Justicia mayor a los negociantes, y a la puerta de ella está un azulejo puesto en la pared con letras árabes que dicen: «Entra y pide, no temas de pedir justicia, que hallarla has» (*Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, por Luis del Mármol Carvajal, seg. impresión, I. Madrid 1797, cap. VII, p. 26)-

4 Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*. (El Cairo 1302 h.), IV, p. 299, citado por don Emilio García Gómez, *Ibn Zamrak, El poeta de la Alhambra* (Madrid 1943), p. 65.

Aun existe en la Alhambra otra disposición arquitectónica semejante. Pero en este caso, excepcionalmente, al parecer, la sala, situada en el interior de una torre, aislada originariamente y en lugar elevado, tiene huecos gemelos en sus cuatro frentes, flanqueados por otros más reducidos, a través de los que se di-

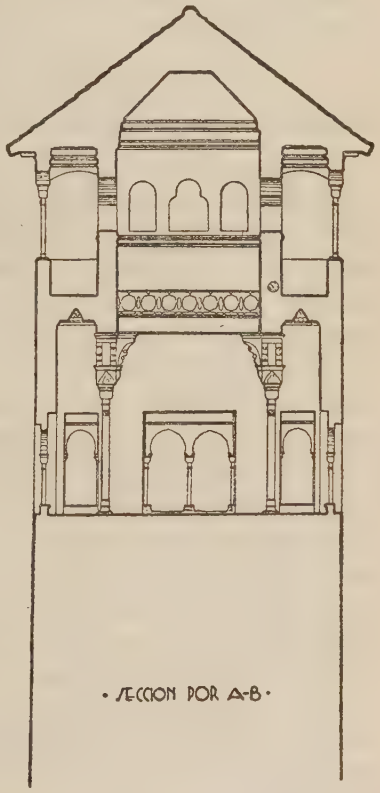


Granada. — Alhambra. Planta de la torre del Peinador de la Reina.

visa un dilatado panorama, por lo que no parece muy justificada la linterna central. Tal vez pueda explicarse por el deseo de disfrutar de aislamiento y suave penumbra y defenderse del sol en algunas ocasiones. Aludo a la torre llamada del Peinador de la Reina, levantada sobre el adarve a oriente de la de Comares. La sala rectangular de su interior tiene en su parte más avanzada — la que sobresale de la muralla del recinto — cuatro columnas de mármol que limitan un cuadrado de 2,65 metros

de lado. Sobre esos apoyos se levanta la linterna, con tres ventanitas semicirculares en la parte alta de cada uno de sus frentes. Cúbrese con techumbre de madera de cuatro paños, cuajados de lazo de a ocho, y tuvo en su centro una cupulita de mocárabes, hoy perdida.

El primoroso zócalo de pinturas de lazo, junto con algún alféizar de cerámica vidriada y decoración de oro aún *in situ* y varias losetas, restos de su solería de azulejos, con adornos azules y morados sobre fondo blanco, faltos de los toques dorados que tuvieron, revelan ser éste uno de los lugares de la Casa real de mayor riqueza decorativa. La ornamentación interior sobre el zócalo, es de escayola y vaciada. En cambio, la de la puerta está tallada en yeso en el mismo lugar. Por una faja de este material que la recuadra a modo de alfiz se extiende un epígrafe incompleto. Traducido, dice: «Al feliz retorno de Abū ʿAbd Allāh al-Ganī bi-llāh», es decir, de Muḥammad V. Alude, probablemente, a su restauración en el trono en ŷumādà II 763/1362 marzo-abril 1362. En las albanegas del arco de la puerta interior de la sala, en medallones sobre los capiteles, y en el friso o alicer de madera bajo el techo de la linterna, se repite el nombre del sultán Abū-l-Ḥaŷŷāŷ, o sea Yūsuf I [1]. El



Granada. — Alhambra. Sección transversal de la torre del Peinador de la Reina.

[1] L. Torres Balbás, *Paseos por la Alhambra, La torre del Peinador de la*

aspecto primitivo de esta torre se alteró poco antes de 1539, al construir sobre ella un cuerpo, con una pequeña cámara central para la que se aprovechó la parte alta de la linterna, y una galería en torno, unida por otra a varias habitaciones cercanas levantadas entonces.

Salas y patios marroquíes con linterna.

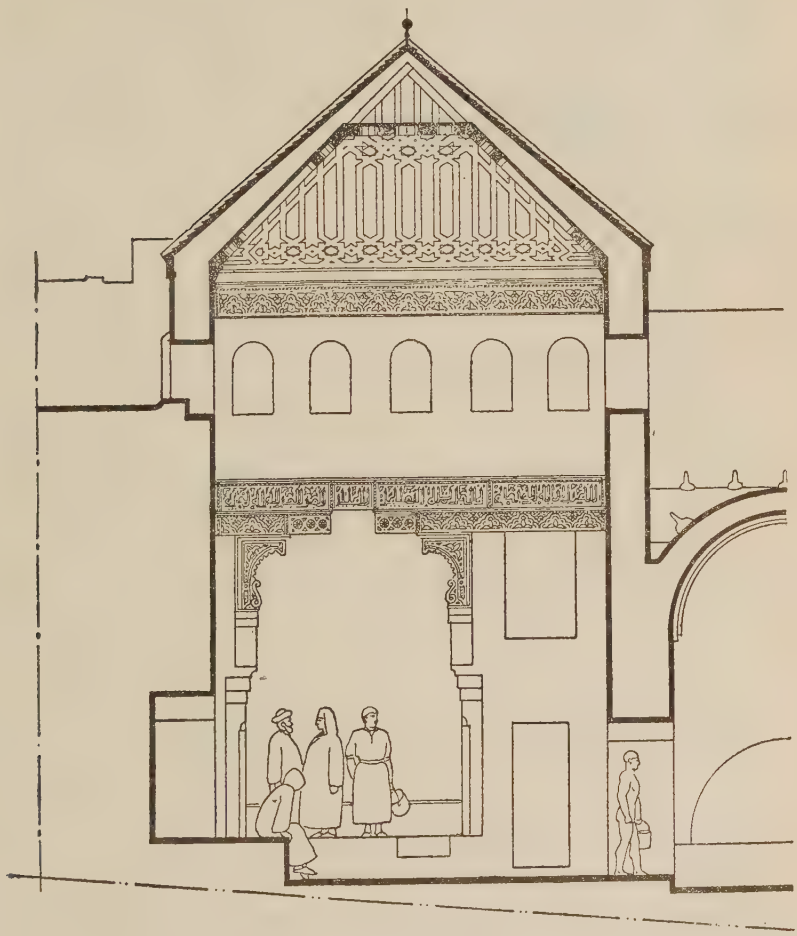
Desde la época almorávide un mismo arte existía en las tierras ibéricas y en las del Magrib, a una y otra orilla del Estrecho de Gibraltar. La unidad artística continuaba en el siglo XIV, pero, dentro de ella, al-Andalus y Marruecos tenían características distintas aún no bien estudiadas.

No es, pues, extraño que en algunos baños marroquíes se encuentren las mismas salas con linterna central y alcobas en torno registradas en otros granadinos. Ejemplar muy completo es el del baño al-Mokhfiya de Fez, publicado por el señor Terrasse. De su comparación con otros de cronología conocida, deduce que se levantaría a mediados del siglo XIV. Tras la puerta, situada en la calle de su mismo nombre, se ingresa, por el acostumbrado pasadizo en recodo, en una sala de planta cuadrada, de 5,55 metros de lado, iluminada por cinco ventanitas de arco semicircular abiertas en la parte alta de cada uno de sus frentes. Cúbrela una techumbre de cuatro paños inclinados sobre pares entrecruzados, dibujando lazos de a ocho, y almizate central, idéntica a muchas españolas. Conserva parte de la policromía primitiva.

El centro de la sala lo ocupa una pila; en un nicho abierto en uno de sus muros hay una fuente. Falta la galería en torno que tiene la sala de las Camas y algunas otras granadinas con linterna; en ésta de Fez, las alcobas — dos —, con solería elevada o

Reina o de la Estufa (Archivo Español de Arte y Arqueología, VII, 1931, páginas 193-212); A. R. Nykl, *Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife* (Al-Andalus, IV, 1936-1939, pp. 182-183). Reparé esta torre del Peinador de la Reina en el año 1930.

poyo a poco más de medio metro de altura, ábrense directamente a la sala por amplios huecos. Dicho poyo se extiende a lo largo



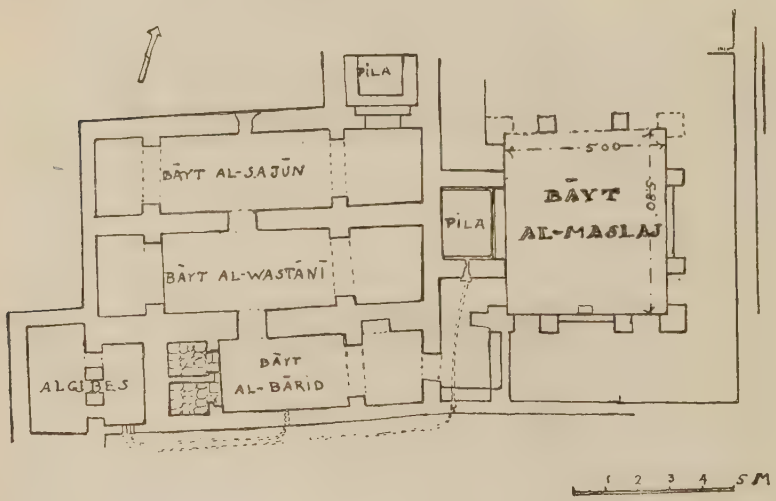
Fez. — Sección del *bayt al-maslaj* del *ḥammām al-Mokhfiya.*

Dibujo de M. Pierre Souchon.

de uno de los muros, en el que hay dos nichos, para unir los de las dos alcobas fronteras, con lo que se consiguió mayor holgura

para el reposo de los clientes. Dos estrechas puertas dan ingreso a otras tantas reducidas habitaciones sin destino definido, tal vez almacenes.

Por otra puerta se pasa a la habitación fría, primera de las tres abovedadas de todo baño, enfiladas en éste. Un dintel sobre zapatas, cubiertas de decoración y aparentando descansar a su vez sobre ménsulas de yeso labrado, salva el vano de la alcoba ma-



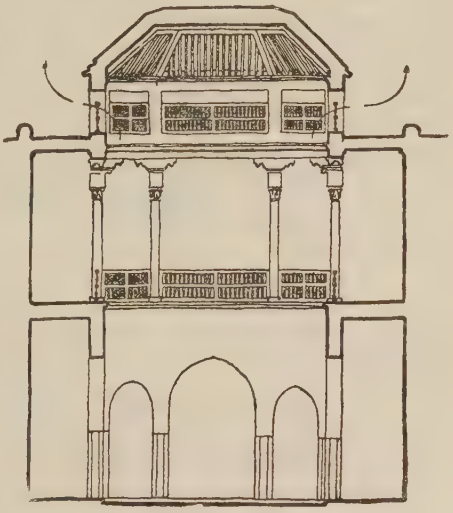
Planta del baño del *ŷabal Zagora* (Marruecos).

yor. Su decoración corre por todo el frente, y aparenta servir también de dintel a un hueco alto [1].

En Marruecos asimismo, en el *ŷabal* Zagora y a la orilla izquierda del río Dra, en el interior de un recinto fortificado de época almorávide, excaváronse hace pocos años las ruinas de un baño. Se ingresaba a la primera de las tres salas abovedadas por otra con linterna, de planta rectangular de 5,00 metros por 5,80, y angostas galerías en torno, algo elevadas las de

[1] H. Terrasse, *Trois bains merinides du Maroc*, apud *Mélanges William Marçais* (Paris 1950), pp. 311-320.

oriente y mediodía. Pudo haber poyos o camas en la desaparecida nave norte. Una pila, provista de agua fría, ocupaba el vano central de la galería de poniente, a la que interrumpía. De este cuerpo central de luces tan sólo subsistían las hiladas inferiores de sus pilares de ladrillo, uno angular en cada esquina y otros dos intermedios en los cuatro frentes, apeo seguramente de tres arcos en cada uno de ellos, mayor el central, disposición muy frecuente en la arquitectura marīnī del siglo XIV [1]. El espacio central de la sala pudo ser patio sin techumbre, pero lo más probable es que la tuviera de madera, como la sala análoga del *ḥammām* de Fez. Ignórase también si existió planta alta, lo mismo que en la sala de las Camas del baño real de la Alhambra. No creo que este edificio sea anterior al reinado de la dinastía *marīnī*, pues la descrita estructura del *bayt al-maslaj* no se encuentra, a juzgar por los ejemplares conocidos, en ninguno anterior al siglo XIV ni en al-Andalus ni en el norte de Africa.



Marrākuš. — Sección del patio cubierto de la casa de Mac Lean.

Dibujo de Albert Lapradre.

Subsisten en Marruecos viviendas de tradición medieval con un pequeño patio cuadrado al que cubre una techumbre de madera; bajo su alicer ábrense ventanitas. Apean sus muros columnas o pilares, cuatro en los respectivos ángulos cuando sus dimensiones son reducidas, y le bordean galerías por las que se

[1] Jacques Meunié y Charles Allain, *La forteresse almoravide de Zagora (Hespéris*, XLIII, 1956, pp. 316-321).

ingresa en las habitaciones. Responden al deseo de defenderse de un clima extremado, muy frío en invierno y excesivamente caluroso en verano. Abundan sobre todo en Marrākuš [1]. La semejanza de esta disposición con la de los ejemplares descritos es indudable, pero sería aventurado suponer una relación de dependencia de una respecto a la otra, ya que el patio con galerías en torno es vieja fórmula oriental y mediterránea, y el cubrirlo con techumbre alta y abrir ventanitas de luz y ventilación inmediatamente bajo ella, idea primaria que puede haber nacido espontáneamente, sin inspiración en formas anteriores parecidas.

La sala con linterna central y la qāʿa *egipcia.*

Caso especial del tipo arquitectónico de salas con iluminación alta es el de la linterna sobre apoyos aislados y alcobas en torno, a veces con una galería interpuesta en cada uno de sus lados, cuyo más completo ejemplar en el Occidente islámico es la sala de las Camas del baño real de la Alhambra.

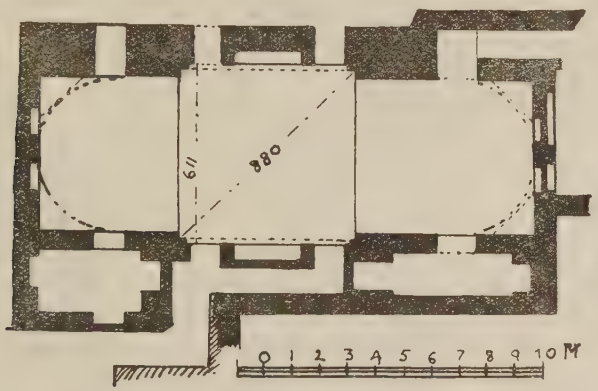
Dicha disposición, aplicada en al-Andalus y en el Magrib al vestíbulo o primera sala del baño — *bayt al-maslaj* —, parece adaptación andaluza de la misma sala, igualmente llamada *maslaj*, de los baños egipcios, los más bellos, cómodos y mejor dispuestos de todo el Oriente, según ʿAbd al-Laṭīf (m. 629 / 1231) [2] Pauty alude a su linterna central, que la ilumina con parsimonia, sostenida por columnas de mármol, cubierta con maderas decoradas y solada con mosaicos policromos alrededor de una fuente central y su surtidor. En torno había pequeñas alcobas o nichos — *līwāns* —, con poyos, flanqueados con frecuencia por columnas de mármol sus amplios vanos a la sala, sobre los que se extendían colchones, cojines y alfombras. Cerraban aquéllos a veces ligeras celosías de madera, tras las que se ocultaban los clien-

[1] Jean Galloti, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, tomo segundo (París 1926), p. 86, fig. 151 y láms. 132 y 133.

[2] *Relation de l'Égypte*, trad. de Sacy, pp. 297-299, según cita de Pauty, *Les Hammams du Caire*, p. 1.

tes más discretos. Del *maslaj* salían todos envueltos en toallas para ingresar en el baño propiamente dicho [1].

La disposición de *al-maslaj* procede de la *qāᶜa* de las casas y palacios egipcios [2], cuyo origen es, a su vez, persa o mesopotámico. Clerget cree que se introdujeron en el país del Nilo en época ᶜabbāsí para perpetuarse, con muy ligeras variantes, hasta pleno siglo XVIII [3]. Para Creswell, el tipo de vivienda con *qāᶜa*, desconocida en Fusṭāṭ, comienza a aparecer en El Cairo bajo el



El Cairo. — Planta de la Qāᶜat al-Dardir, según Creswell.

dominio fāṭimí (969-1161); describe y estudia una vivienda con ella de la primera mitad del siglo XII, *qāᶜat al-Dardir* [4].

La *qāᶜa* era la pieza principal de las casas de cierta importancia, sala de recepción y fiestas. Se formaba al cubrir el

1 Pauty, *Les Hammams du Caire*, pp. 23-24.

2 *Ibidem.*

3 *Le Caire*, por Marcel Clerget, I (El Cairo 1934), pp. 320-323; K. A. C. Creswell, *Problems in Islamic Architecture (Art Bulletin*, vol. XXXV, 1953, páginas 2-3). No he podido consultar el estudio de E. Pauty, *Les palais et les maisons d'époque musulmane au Caire* (El Cairo 1933).

4 K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, I (Oxford 1952), pp. 261-263 y 289-290: Georges Marçais, *Salle, antisalle (Anales de l'Institut d'Etudes Orientales*, X, Argel 1952, p. 284).

patio y elevar sus muros para que, bajo la techumbre, pudieran abrirse ventanas y dar luz y ventilación a la parte central de la vivienda, amortiguando la luz excesiva y disminuyendo la reverberación y el calor. Evitábase también así el polvo llevado por el viento. Bajo la linterna, llamada *mamraq* [1], había siempre una fuente con su pila. A la *qāᶜa* abríanse dos alcobitas o nichos profundos — como en la sala de las Camas de la Alhambra —, con su suelo a mayor altura que el de ella — poyos —, y techo bajo, llamados *liwāns*, consecuencia del *īwān* persa. En viviendas de gentes de elevada posición había *qāᶜa* de invierno, orientada a mediodía, y *qāᶜa* de verano, al norte; en algunos palacios aún era mayor su número.

La adopción por al-Andalus de la *qāᶜa* egipcia poco antes de mediar el siglo XIV para sala de reposo del baño, independiente de las restantes abovedadas, como en El Cairo, no es hecho aislado ni que pueda producir extrañeza. La gran ciudad oriental estaba en comunicación frecuente, a través de Alejandría, tanto con la España islámica como con la costa levantina de la cristiana, singularmente con Barcelona. Por entonces llegarían también a Andalucía desde el mismo lugar: los ajimeces; los aleros de canecillos inclinados hacia arriba, difundidos desde Granada por Toledo y su región; los arcos formados por curvas cóncavas y convexas; las inscripciones de cúfico rectangular; probablemente la afición a las solerías y zócalos policromos, hechos en Egipto con mármoles de colores y de barro vidriado en el Occidente musulmán (alicatados) [2]. — L. T. B.

[1] R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, tomo II, segunda edic. (Leiden-Paris 1927), p. 584.

[2] En mis estudios anteriores sobre la arquitectura nazarí no he dado a la influencia egipcia la importancia que hoy creo tuvo en su formación.

Granada. — Alhambra. La sala de las Camas en 1833-1834, según un grabado de Lewis.

Granada. — Alhambra. Sala de las Camas.

(Foto Más.)

Bacín reconstruído con fragmentos encontrados en Madinat al-Zahrā'.

Madrid. — Instituto de Valencia de Don Juan. Bacín de cuerda seca.

LETRINAS Y BACINES

Más que la riqueza, magnitud y aún perfección de los edificios que levanta, testimonia del refinamiento alcanzado por una civilización la perfección con que resolvió algunos problemas urbanos, entre ellos el del abastecimiento de agua a las ciudades y el complementario de la evacuación de las residuales.

Este aspecto de la vida urbana, poco perceptible, suele estar ausente de las publicaciones históricas. Roma lo resolvió a la perfección y en los restos de las más apartadas urbes del extenso imperio encuéntranse vestigios de acueductos, fuentes y ninfeos monumentales, letrinas públicas colectivas y una tupida red de alcantarillas. Rota la continuidad de la civilización occidental a partir del siglo V, más de mil años después, el aparentemente espléndido Versalles de Luis XIV no había logrado alcanzar en esos aspectos el nivel de los primeros siglos de nuestra era. El Madrid de Felipe IV disponía de un cumplido abastecimiento de agua potable gracias, según acaba de demostrar don Jaime Oliver Asín, a la tradición de la ciudad islámica. En el magnífico palacio vienés de Schaenbrun, con su complicado despliegue de jardines, parques y fuentes, no había un solo baño ni retrete en los días de Francisco José, el último de los Habsburgo [1]. Respecto a la evacuación de las aguas sucias, los viejos madrileños recordamos haber asistido al poco grato espectáculo del vaciado periódico, durante la madrugada, de los pozos negros por carros-cubas, típica escena no evocada todavía en las películas de la llamada por los franceses *belle époque*.

En Occidente hay referencias a alcantarillas o cloacas por lo menos desde fines del siglo XII, pero se trata siempre de casos aislados y excepcionales. Los monasterios cistercienses tenían letrinas desde esa fecha, construídas sobre el arroyo que siempre

[1] Eliel Saarinen, *La ciudad, su creación, su decadencia, su porvenir* (Buenos Aires 1948), pp. 40-41.

cruzaba la casa monástica y a su salida; también las había en algunos castillos [1].

En el Oriente mediterráneo la vida urbana prosiguió sin solución de continuidad durante varios siglos y merced a ello no hubo de interrumpirse, como ocurrió en Occidente, la tradición romana en el aludido aspecto higiénico. La conquista de la península Ibérica por los musulmanes fué causa de que esa tradición, probablemente olvidada durante la anterior etapa de las invasiones bárbaras y de la monarquía visigoda, aparezca en las ciudades hispanomusulmanas, en contraste con las contemporáneas de Occidente, según se dijo.

La perfección de la tupida red de canales, tuberías, alcantarillas y atarjeas y la disposición y abundancia de letrinas de las partes excavadas de la ciudad regia de Madīnat al-Zahrā', cerca de Córdoba, comenzada a levantar en el año 325 / 936 y destruída a principios del siglo XI, será siempre motivo de admiración. El califato de Córdoba fué, en la perfección del saneamiento urbano, digno heredero de la civilización imperial romana [2].

La caída y disolución del califato no interrumpió esa tradición. Lo prueba el barrio que excavé en el último recinto de la alcazaba de Málaga, levantado en los últimos años del siglo XI o en la primera mitad del XII. Habitado probablemente por soldados o servidores palatinos, sus modestas y diminutas viviendas tenían todas atarjeas que recogían las aguas pluviales y las sucias mediante sumideros situados en los patios [3];

[1] Viollet-le-Duc, *Dictionnaire de l'architecture française*, V, pp. 195-197; Victor Mortet y Paul Deschamps, *Recueil des textes relatifs a l'historie de l'architecture*, II (París 1929), docs. XVII y LXXIX, pp. 53-54 y 161-163; *Manuel d'archéologie française*, première partie, *Architecture*, por Camille Enlart, II, *Architecture civile et militaire* (París 1904), pp. 93-97.

[2] Algunas noticias esporádicas de la Córdoba contemporánea revelan también la existencia en ella de un buen sistema de alcantarillas que vertían en el Guadalquivir. (Leopoldo Torres Balbás, *Arte hispanomusulmán hasta la caída del califato de Córdoba* [711-1031 de J. C.], en el tomo V de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1957, pp. 660-665).

[3] Supongo, que las aguas sucias, no fecales, de las viviendas se verterían en los sumideros de los patios, sistema más refinado que el arrojarlas a la calle, como

luego, pasaban bajo las ranuras de los retretes existentes en casi todas las casas. Para la provisión de agua, disponían de aljibes y de un hondísimo pozo desde cuyo fondo se subiría con penoso esfuerzo. Un pequeño baño completaba las instalaciones higiénicas [1].

Dos siglos largos más tarde encuéntranse las mismas óptimas — para la Edad Media — instalaciones en la Casa real de la Alhambra, edificada por Yūsuf I (733-755 / 1333-1354) y Muḥammad V (755-760 y 763-793 / 1354-1639 y 1362-1391), aunque con mayor pobreza que en Madīnat al-Zahrā'. En el alcázar granadino abundaba el agua, captada en el río Darro y conducida por la acequia Real, lo que permitió la creación de frondosos jardines dentro del recinto, y la instalación de abundantes pilas y surtidores, incluso en el interior de varias salas. Lo mismo que en los países del Mediterráneo oriental y en Persia y el ʿIrāq, el agua fluyente se utilizó de manera admirable como complemento de la arquitectura para agrado de sus pobladores.

También en la Alhambra, como en Madīnat al-Zahrā' y en la alcazaba malagueña. se dispusieron letrinas en la planta baja de los edificios, en lugares escondidos, inmediatas a las estancias. Sus aguas sucias caían a atarjeas situadas bajo ellas, que antes recogían las de las fuentes, cumplida su misión de brotar de los surtidores de las pilas. Todas las alcantarillas iban a verter a la escarpada vertiente del Darro, muy por bajo de las estancias de vivienda.

Según Jerónimo Műnzer, visitante de la ciudad en 1494, muchas casas granadinas tenían tuberías por las que les llegaba el agua potable y atarjeas para la evacuación de las sucias. Los moros cuidaban mucho de esas instalaciones, dispuestas a la perfección [2]. También en Fez, ciudad atravesada por un río, como

se realizaba en Madrid con todas a principios del siglo XIX y aún se practica en bastantes pueblos.

[1] Leopoldo Torres Balbás, *El barrio de casas de la Alcazaba malagueña* (Al-Andalus, X, 1945, pp. 396-409).

[2] Jerónimo Műnzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, trad. J. López Toro (Madrid, 1951), p. 43.

Granada, gozaban sus vecinos del mismo privilegio, del que se mostraban muy orgullosos, mientras los de Marrākuš tenían que recurrir a pozos negros, en los que se almacenaban las aguas sucias [1]. Dejo para otra ocasión el estudio del abastecimiento de agua de la Granada nazarí por medio de varias acequias y de un sistema de aljibes, bien distribuídos en los distintos barrios, sistema en gran parte vigente hasta nuestros días.

Letrinas privadas.

Según Pedro de Alcalá, la letrina privada o «necesaria» llamábase en los últimos tiempos del reino granadino, por medio de perífrasis, «béit almĭ» *(bayt al-mā'* = cuarto del agua) y «béit a rráha» *(bayt al-rāḥa* = cuarto del descanso) [2]. *Bayt al-mā'* sigue nombrándose en Marruecos a las letrinas domésticas [3].

Los retretes de Madīnat al-Zahrā' estaban siempre inmediatos a patios o rampas que permitían su ventilación directa por angostas ventanas altas, derramadas hacia el interior. Tienen en su fondo un poyo corrido, elevado unos 18 centímetros sobre el resto del pavimento, formado casi siempre por losas de mármol de color vinoso, con una estrecha abertura rectangular en su eje, de unos 60 centímetros de longitud por 16 de ancho. Delante del poyo y en el eje de la ranura hay una pililla de mármol o de piedra caliza, de unos 10 centímetros de profundidad, 40 a 50 de frente y alrededor de 35 de costado, con desagüe a la atarjea que pasa bajo la ranura por el testero contiguo al peldaño del poyo [4]. En el muro de fondo de algunas

1 Prosper Ricard, *Les métiers manuels à Fès (Hespéris)*, IV, 1924, p. 222).

2 *Petri Hispani, De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde (Gotinga 1883), pp. 292, 321 y 356. Los fueros de Baeza, Villaescusa de Haro e Iznatoraf aluden a *cambretas betamels, betalmez, betalmé* o *biltamé;* conservábase, pues, en esas villas la tradición islámica de la cámara destinada a letrina — luego perdida — y el nombre árabe.

3 Jean Galloti, *Le jardin et la maison arabes au Maroc*, tomo primero (París 1926), p. 31.

4 Pilas parecidas y de dimensiones análogas, labradas en mármol, algunas en

letrinas subsisten las cajas de las tuberías de plomo por las que llegaba el agua corriente.

En las casas de la alcazaba de Málaga, el retrete, muy hábilmente situado siempre, es pieza obligada en casi todas. Hállase con frecuencia al final de un pasillo en recodo, para su mayor aislamiento del resto de la casa, y tenía puertas dobles a veces. Todos son medianeros de las angostas calles. Presentan una ranura larga y estrecha — su ancho es de 10 a 12 centímetros —, abierta en un poyo de ladrillo, algo elevado respecto al pavimento y en comunicación con la atarjea. Estas se hicieron con muretes de ladrillo, mientras que solero y cobijas son de cantillo. Sus dimensiones varían entre los 20 y 30 centímetros de ancho y los 22 a 43 de altura. Comienzan superficiales y van más hondas a medida que avanzan para facilitar la rápida evacuación de las aguas sucias. Recoge cada una de las atarjeas las de varios retretes bajo los cuales pasan y vierten al exterior del recinto.

Las abundantes letrinas de la Alhambra, repartidas por todos los lugares y situadas discretamente, en lugares poco visibles, tienen, como las descritas, acceso por pasadizos en recodo, sencillo, doble, y aun triple, en ocasiones, y ventilación alta por estrechas ventanas derramadas hacia el interior. Entre los retretes conservados — bastantes habrán desaparecido — figuran: uno con ingreso desde el primer patio de la Casa real, a poniente, del que no se conservan más que los cimientos; otro inmediato a la sala de la Barca; uno más en la nave oriental del patio de Comares. En el baño, junto a la sala de las Camas, hay también, como en todos, públicos y privados, una letrina, y dos inmediatas en la nave norte del patio de los Leones, una de ellas con entrada por el pasadizo existente entre el patio y la sala de Dos Hermanas. En algunas de las casas en ruinas que excavé en el interior del recinto de la Alhambra aparecieron retretes análogos, prueba de que su empleo no se limitaba tan solo al palacio

capiteles dóricos, abundan en las casas excavadas en Fusṭāṭ (Aly Bahgat y A. Gabriel, *Fouilles d'al-Fusṭāṭ*, pp. 71 y 103). Debo esta noticia al señor Casamar.

regio y sus dependencias [1]. Una tenería, cuyos restos se encontraron en el Secano del mismo lugar, tenía asimismo su letrina [2].

En los restos de las construcciones de un pequeño barrio excavado por Cendoya en la plaza de armas de la Alcazaba de la Alhambra, cada una de las viviendas y reducidos talleres industriales que lo formaban poseían su retrete. Lo mismo que en la citada tenería del Secano, abríanse directamente al patinillo, sin interposición del pasadizo en recodo, demostrando, como el estar su puerta en el zaguán de ingreso, menor refinamiento que en los ejemplares domésticos antes citados. Las dimensiones de la ranura varían entre ciertos límites: 87, 75, 69 y 63 centímetros de longitud por 17, 15, 13 y 10 de ancho.

Es probable que las letrinas de los palacios y casas granadinas no fueran, como ocurre con frecuencia en Marruecos, los lugares menos lujosos de las viviendas. Al reparar hace algo más de 30 años el exconvento de San Francisco de la Alhambra, construído sobre los restos de un palacio musulmán, encontré, en la capilla del evangelio del crucero de la iglesia, a nivel más bajo que el del templo, un bien dispuesto retrete, con su ingreso en recodo, solería de piezas de barro de 23 por 30 centímetros, un pequeño zócalo y un nicho en arco revestido de azulejos cuadrados verdes, negros y blancos puestos en diagonal. Las letrinas de Fez acostumbran estar soladas con alicatados de barro vidriado y en todas es continuo el murmullo del agua fluyente [3].

Letrinas públicas.

Existían en las ciudades de al-Andalus, y existen en las musulmanas de Oriente y del norte de Africa, edificios, poco aludidos por su índole, destinados a las abluciones rituales, con

[1] T. B., *Plantas de casas árabes en la Alhambra* (AL-ANDALUS, II, 1934, pp. 380-387).

[2] T. B., *Tenería en el Secano de la Alhambra de Granada* (AL-ANDALUS, III, 1935, pp. 434-437).

[3] Galloti, *Le jardin et la maison arabes au Maroc*, tomo primero, p, 31.

letrinas en torno. De las romanas difieren las letrinas públicas islámicas en ser individuales, no colectivas. La pobreza de la estructura de la mayoría y su destino, ajeno hasta fecha reciente a la civilización occidental, explican que no subsista ninguna en España. Acostumbraban a estar inmediatas a las mezquitas, puesto que antes de entrar en éstas a la oración era obligado realizar abluciones o purificaciones rituales [1]. En época tardía, al llegar a Occidente las madrazas o escuelas alcoránicas, en las que no faltaba el oratorio, la sala de abluciones con sus letrinas formó parte de su programa arquitectónico, así como del de las *zāwiyas*.

Llamábase vulgarmente a tales edificios *mīda'a* (pilón o taza de fuente) [2] y también *dār al-waḍū'* (casa del lavatorio o de las abluciones) [3]. Casi siempre los edificaban como actos piadosos el monarca o algún personaje importante.

Arrimados al cimiento del muro que cerraba a oriente la primitiva mezquita de Córdoba levantada por ᶜAbd al-Raḥmān I, en su extremo norte, aparecieron hace algunos años restos de una pequeña fuente y de letrinas, también de reducidas dimensiones, cuya pobre construcción no se acuerda con la magnificencia de la *mīda'* levantada por Hišām I (172-180 / 788-796) en ese lugar, según noticia de Ibn ᶜIḏārī [4].

Münzer, en 1494, describió la adyacente a la mezquita mayor de Granada, aun entonces en uso. Era — dice — un edificio con una larguísima pila de mármol, de veinte pasos, en su centro, en la que se lavaban los fieles antes de entrar en la mezqui-

1 Sobre el estado de pureza obligado antes de la oración y las abluciones, véanse las suras alcoránicas IV y V (Régis Blachère, *Le Coran*, nueva trad., París 1950, pp. 937 y 115). En Marruecos es excepcional que no exista la *mīda'* junto a la mezquita, con entrada propia la primera, pero en comunicación. En las salas de abluciones de escasa importancia, a la pila central sustituye una fuente adosada al muro (Boris Maslow, *Les mosqueés de Fès et du nord du Maroc*, París 1937, pp. 4-5).

2 *Encyclopédie de l'Islam*, tomo III (Leiden-París 1936), pp. 394-396.

3 Pedro de Alcalá llama «mirhāḍ» (mirḥāḍ) a la letrina pública (edic. Lagarde, p. 292). Según el señor Marçais, *dār al-waḍū'* y *mīda'* son sinónimos (Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, París 1954, p. 325, n. 6).

4 *Bayān*, II, p. 70 del texto y 109 de la trad. Fagnan.

ta. En torno había pequeñas camarillas, retretes con una abertura en el pavimento, larga de un codo y ancha de un palmo, provistas de conducciones de agua y cloacas. Bajo la ranura circulaba el agua corriente. Antes de entrar descalzos en la mezquita, los fieles se lavaban los pies, las manos, los ojos, el ano y los genitales. El viajero alemán manifiesta su admiración por lo pulcro y cuidado del edificio [1]. Un documento de octubre de 1492 cita la «daralguado» o casa del lavatorio de Granada — la descrita sin duda por Műnzer — entre los linderos de una «macería» (tienda), que estaba «en la plaça del «almagyd» (mezquita) grande de la dicha çibdad» [2].

En el tratado de *ḥisba* de Ibn ᶜAbdūn, redactado en Sevilla hacia 1100, se recomienda que el maestro albañil adscrito a la mezquita visite con frecuencia la sala de abluciones para repararla, si fuera necesario. Un pocero, al que se le fijaría salario de la renta de habices, era el encargado de repasar y limpiar a diario las letrinas. Al estar viejas y desflecadas las esteras que cubrían el suelo de la mezquita mayor, debían de aprovecharse, entre otros menesteres, para cubrir los poyos de la sala de abluciones [3].

Para formarse idea de lo que eran las casas del lavatorio, a falta de las desaparecidas españolas, hay que acudir a Marruecos, en donde perdura su empleo. Se reducen generalmente a un patio cubierto a bastante altura — algunas veces a cielo abierto —, con ventanitas en sus frentes, en cuyo centro suele estar la alberca o la pila de abluciones, y de pequeños retretes de poca altura en torno, cada uno con su puerta y agua corriente. Uno de los más viejos ejemplares conservados, es la *qubbat Barū-*

[1] Hieronymi Monetarii, *Itinerarium Hispanicum, 1494-1495*, edic. de Ludwig Pfandl *(Revue Hispanique*, XLVIII, New York-Paris 1920, pp. 44-45); Jerónimo Műnzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, trad. J. López Toro (Madrid 1951), p. 36.

[2] Mariano Gaspar Remiro, *Escrituras árabes de Granada* (Granada 1907), doc. nº 8, p. 15.

[3] E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn ᶜAbdūn* (Madrid 1948), §§ 33, 37 y 42, pp. 82, 84-85 y 87.

diyyīn, inmediata a la mezquita de Ben Yūsuf en Marrākuš, descubierta y restaurada en fecha reciente. Obra almorávide es un pabellón rectangular, abierto por arcos y profusamente decorado, sobre todo la cúpula que lo cubre. Bajo ésta se encontraron restos de cinco pilas rectangulares muy alargadas, construídas sucesivamente por la progresiva elevación del suelo exterior. A las cuatro superiores correspondían otros tantos niveles de pequeñas camarillas, retretes individuales en torno. En realidad, las 22 letrinas del nivel inferior, cada una con puertas de dos hojas, pudieron estar en servicio con los dos más viejos de la pila, pero su excavador, el señor Jacques Meunié, cree que cuando se construyó la *qubba* no había letrinas en torno. Después, a cada elevación de su suelo y el subsiguiente de la pila central corresponde otro de los retretes, que conservaron siempre la misma disposición, igual que las atarjeas bajo ellos. Una inscripción incompleta indica que la *qubba* fué construída por el emperador almorávide ᶜAlī ibn Yūsuf (500-537 / 1106-1143). A la par se edificarían la fuente y el aljibe inmediatos, dependencias todas ellas de la mezquita cercana, obra del mismo soberano, reconstruída más tarde. Cree el señor Meunié, como resultado de su preciso y muy completo análisis de los restos hallados, que la primera reconstrucción de la pila bajo la *qubba* y la instalación de las más viejas letrinas corresponde a la época almorávide, mientras que la reconstrucción y elevación siguientes debieron de realizarse durante el reinado del califa almohade ᶜUmar al-Murtaḍā, al restaurar la mezquita mayor inmediata [1].

La *mīda'* almohade de la mezquita al-Qarawiyyīn de Fez fué levantada hacia 1200 por un rico ciudadano, Mūsà ben ᶜAbd Allāh ben Sādāt. «En torno a la sala central se construyeron 15 camarillas, con ingreso por puertas de dos hojas, una ventana alta para su iluminación y otra encima de cada puerta. En estas últimas se colocaban mariposas, en lamparillas de vidrio encendidas al empezar la noche y a su término (para las abluciones que preceden la oración de la *'ichā*, antes de medianoche, y

[1] Jacques Meunié y Henri Terrasse, *Nauvelles recherches archéologiques a Marrakech* (París 1957).

las de la *zabh*, a la aurora)... La techumbre central consistía en una cúpula formada por mocárabes de yeso en voladizo, pintados de diferentes colores... Bajo ella, en los muros sur, este y norte, se abrieron 11 ventanas para la iluminación interior. En el centro instalóse una pila solada con azulejos, separados por franjas de losas de piedra blanca; tenía 20 palmos de longitud y 5 de ancho. En medio se levantaba un vástago hueco, rematado en una manzana de bronce dorado con 20 agujeros por los que brotaba el agua. Alrededor de la pila, a un codo, aproximadamente, de distancia, se dispuso un poyo, para que los fieles pudieran hacer sus abluciones sentados. Desde los bordes de la pila, el agua empleada para la purificación caía en un canalillo en torno. Todo esto era de mármol blanco. Elevóse a la par una *maṣriyya* para la vigilancia» [1].

Adosado a todas las madrazas construídas en los siglos XIII y XIV por los mariníes en Marruecos hay un edificio independiente, igual a los descritos, destinado a *dār al-waḍū*ᶜ [2]. Aunque la institución llegó de Oriente en el primero de esos siglos, la «casa del lavatorio» pertenece, según se vió, a una tradición anterior [3].

Bacines.

Como se dijo, en casi todas las letrinas halladas al excavar las ruinas de Madīnat al-Zahrā' apareció una pililla de mármol o de piedra caliza, en el eje de la ranura y con desagüe a la atarjea que pasa bajo ella, destinadas a las purificaciones rituales. En la

[1] El-Jaznaí, *Zahrat el-âs*, ed. A. Bel, texto, pp. 62-63; trad. p. 136. Cita y trad. son del señor Marçais, completada aquélla con el párrafo correspondiente de la *Jedwat el iqqtibâs*, de Ibn al-Qadi, publicado por Bel, *ibidem (L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 325-326).

[2] No recuerdo más caso que el de la *zāwiya al-Nussak* de Salé en el que la *mīda'* forma parte del edificio, plenamente integrada en él.

[3] Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 284-294. León el Africano describe en la segunda mitad del siglo XVI las «casas del lavatorio» de Fez idénticas a las reseñadas *(De l'Afrique...*, trad. de Jean Temporal, tomo primero, París 1830, pp. 328-329).

excavación de la *qubba* Barūdiyyīn de Marrākuš Meunié encontró, en el nivel correspondiente a la primera *mīda'*, señales de la existencia de pequeñas pilas a las que llegaba el agua por medio de tuberías de barro. En los restos de la segunda quedaba todavía una de ellas en el ángulo de uno de los retretes; seguramente todos la tuvieron. Tres semejantes, trasladadas al parecer desde el lugar donde primero estuvieron instaladas, se encontraron en otros tantos retretes de la tercera *mīda'* [1]. La misma disposición continuaba en época almohade. En la descripción aludida de la *dār al-waḍū'* levantada hacia 1200 por un rico particular en la mezquita al-Qarawiyyīn de Fez, se dice que a cada letrina llegaba una tubería de cobre que vertía el agua en una pililla excavada en piedra, de dos palmos de larga por uno de ancho [2].

Granada. — Museo de la Alhambra. Bacín encontrado en las ruinas del exconvento de San Francisco.

El gran desarrollo de la industria cerámica en el Occidente musulmán a partir del siglo XIII parece fué causa de la sustitución desde entonces de las pequeñas pilas de mármol o piedra por orzas o bacines cilíndricos, vidriados interior y exteriormente, que se solían colocar en un nicho arqueado abierto en uno de los muros laterales de cada retrete. En los restos del hallado en el subsuelo del exconvento de San Francisco de la Alhambra, antes descritos, apareció, metido en un ni-

1 Meunié y Terrase, *Nouvelles recherches archeologiques a Marrakeçh*, páginas 15 y 18, fots. 27 y 31 de las pp. 88 y 90, respectivamente. No se dice de qué material son las pilas; por los grabados, parecen ligeramente troncopiramidales y de piedra.

2 *Zahrat el-ás*, texto, pp. 62-63; trad., p. 136, según cita de Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, p. 326

cho, un bacín cilíndrico roto, de 34 centímetros de diámetro exterior, de barro rojizo, vidriado por dentro con tono melado claro y decoración muy borrosa por fuera, de colores verde y pardo sobre fondo blanco. En la última reconstrucción a un nivel más elevado de las letrinas en torno a la *qubba* Barūdiyyīn de Marrākuš, tres de ellas tenían un pequeño nicho poco elevado sobre el pavimento, pero en ninguna se encontró pila y todas carecían de agua corriente [1]. A juzgar por la letrina hallada en la Alhambra, esos nichos servirían para colocar el correspondiente bacín. Münzer menciona, en su descripción antes inserta de la *mīda'* inmediata a la mezquita mayor de Granada, la existencia en sus letrinas de una pequeña pila para orinar *(sic)* [2]. En cada uno de los once retretes de la *mīda'* de la *zāwiya* al-Nussak de Salé, terminada de construir en 757/1356, había una pililla rectangular de barro cocido, adosada al muro de fondo o en una de sus esquinas. Meunié encontró tres *in situ*. Estaban vidriadas interiormente; por el exterior, tan solo tres de sus caras. Su esmalte era de un agradable tono azul verdoso claro. El reborde y el frente se decoraban con motivos epigráficos estampados. En el fondo tenían un pequeño orificio de desagüe [3].

Menciona León el Africano, con referencia a las «casas del lavatorio» de Fez, una pililla de mármol existente en cada retrete, provista de agua corriente que iba a caer en la alcantarilla [4]. Galloti, en la mencionada descripción de la *bayt al-mā'* marroquí contemporánea, dice, refiriéndose especialmente a las de Fez, que en todas hay una pequeña pila con agua corriente, destinada a la limpieza inmediata de sus huéspedes de un momento [5].

En excavaciones y hallazgos fortuitos de cerámica en al-Andalus y Marruecos, es frecuente que aparezcan restos de baci-

1 Meunié y Terrasse, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, p. 20.

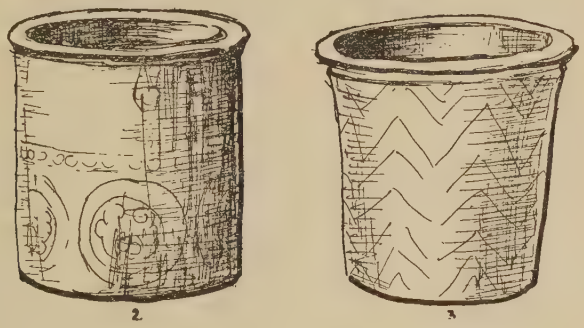
2 Münzer, *Viaje por España y Portugal*, p. 36.

3 Meunié, *La zaouiat en-Noussak (Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman*, tomo II, p. 140).

4 Véase nota 3 de la p. 230.

5 Galloti, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, tomo primero, p. 31.

nes cilíndricos, de barro vidriado interior y exteriormente, como el encontrado en San Francisco de la Alhambra, utilizados sin duda a partir del siglo XIII, en lugar de las pilillas excavadas en piedra o mármol, como se dijo, para las abluciones en las letrinas del *dār al-waḍūᶜ*. La técnica cerámica de varios es la cuerda seca. Restos de uno aparecieron en Madīnat al-Zahrā', de



Bacines — reconstruídos — decorados a la cuerda seca, hallados en Salé. Escala: 1/7 del tamaño natural (según Delpy).

33,5 centímetros de diámetro según la reconstrucción de Velázquez (34 tiene el de la Alhambra); otro hay en el museo Arqueológico de Córdoba de arcilla rojiza con decorado basto en verde, que el señor Gómez-Moreno atribuye al siglo XI o XII [1]. Como orzas de abluciones clasificó el señor Delpy varios recipientes cilíndricos y troncocónicos encontrados en Salé, cuyo interior está barnizado con un tono amarilloverdoso transparente [2].

Un completo y buen ejemplar de bacín del mismo tipo existe en el museo del Instituto de Valencia de Don Juan, en Ma-

1 Manuel Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los almohades, Arte mozárabe*, «Ars Hispaniae», III (Madrid 1951), p. 323. El hecho de haber aparecido los restos de ese bacín en Madīnat al-Zahrā' no es suficiente para suponerle de época califal, en contradicción con los demás datos apuntados.

2 Alexandre Delpy, *Note sur quelques vestiges de céramique recueillis à Salé* (*Hespéris*, XLII, 1955, p. 143).

drid. Dícese proceder del levante peninsular. De forma cilíndrica y reborde superior, tiene 29,5 centímetros de diámetro y 45 de altura. Recubre su interior un vidriado melado oscuro. Decóranlo por fuera tres fajas de cuadrados y rectángulos, dibujados por cintas verdes, en los que alternan dos temas de flora muy estilizada de colores verde y melado, destacados sobre fondo blanco. Todos los colores están barnizados. No creo que haya inconveniente en atribuir este bacín, recompuesto, al siglo XIII y a alfar musulmán.

Para valorar debidamente este pequeño e íntimo detalle de la disposición y abundancia de las letrinas con atarjeas y agua corriente, tanto privadas como públicas, en las ciudades del Occidente islámico, por lo menos desde el siglo X hasta nuestros días, debería describirse paralelamente cómo ese problema tan solo excepcionalmente fué abordado y resuelto de manera satisfactoria por la civilización occidental hasta tiempos muy recientes, como se dijo al principio de estas páginas.— L. T. B.

ÍNDICE DE LUGARES[1]

Africa, 35, 44.
Alejandría, 38.
Andalucía, 38.
Andalus (al-), 32, 35, 36, 38, 44, 50.

Barcelona, 38.

Cairo (El), 37, 38; *qāʿat al-Dardir*, 37.
Córdoba, 24, 40; letrinas de la mezquita, 45; mezquita, 1-3, 5; museo Arqueológico, 6, 51; museo de la Mezquita, 1.

Darro (río), 41.
Dra (río), 34.

Egipto, 38.
España, 38, 45.

Fez, 41, 44; baño al-Mokhfiya, 32, 33, 35; casas del lavatorio, 50; mezquita al-Qarawiyyīn, 47, 49.
Fusṭāṭ, 37.

Gibraltar (Estrecho de), 18, 32.
Granada, 16, 17, 19, 21, 22, 24, 26, 38, 42, 46; acequia Real, 41; alcazaba de la Alhambra, 44; Alhambra, 8, 10, 15-31, 41, 43, 50, 51; archivo de la Alhambra, 22; baño de la calle Real de la Alhambra, 26, 27; casa del lavatorio, 46; Generalife, 26, 27; mexuar *(mašwar)*, 28, 29; mezquita mayor, 45, 50; mezquita real de la Alhambra, 27; museo arqueológico de la Alhambra, 7, 9-14, 22, 49; palacio de Dār al-ʿArūsa, 26, 27, 28; patio de Comares o de la Alberca, 20; patio de Daraxa, 20; patio de la Reja, 23; patio de los Leones, 19, 28, 43; patio de Machuca, 29; patio del Cuarto Dorado, 20; *rawḍa*, 28; sala de Dos Hermanas, 19, 43; sala de la Barca, 43; sala de las Camas, 19-26, 32, 35, 36, 38, 43; sala de los Abencerrajes, 19; sala de los Reyes, 19; San Francisco de la Alhambra, 44, 49, 51; San Pedro, 22; tenería del Secano, 44; torre del Peinador de la Reina, 25, 30, 31; torre y salón de Comares, 18, 19, 30, 43.

Ibérica (península), 40.
ʿIrāq, 41.

Macael, 20.
Madīnat al-Zahrā', 40-42, 48, 51.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Madrid, 22, 39; museo del Instituto de Valencia de Don Juan, 51, 52.
Magrib, 18, 32, 36.
Málaga: alcazaba, 9, 40, 41, 43.
Manises, 12.
Marrākuš, 36, 42; mezquita de Ben Yūsuf, 47; *qubba Barūdiyyin*, 46, 47, 49, 50.
Marruecos, 32, 35, 42, 44, 46, 48, 50.
Mediterráneo, 16, 41.

Nilo (río), 37.

Persia, 41.

Roma, 39.

Salé, 50, 51; *zāwiya* al-Nussak, 50.
Sevilla, 24, 46.

Toledo, 38.

Versalles, 39.
Viena: palacio de Schaenbrun, 39.

Ŷabal Zagora: baño, 34.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Laṭīf, 36.
ʿAbd al-Raḥmān I, 45.
Abū ʿAbd Allāh (Muḥammad V), 25, 31.
Abū-l-Ḥaŷŷāŷ (Yūsuf I), 24, 25, 31.
al-Ḥakam II, 2-6.
al-ʿUmarī, 29.
Alcalá (Pedro de), 42.
Alfonso XIII, 2.
ʿAlī ibn Yūsuf, 47.
Almanzor, 1, 6.
Amador de los Ríos (Rodrigo), 1, 4, 5, 6.

Brisch (Klaus), 1, 7.

Casamar (Manuel), 1, 14.
Cendoya, 44.
Contreras (Rafael), 24.
Creswell, 37.

Delpy, 51.

Felipe IV, 39.
Felipe V, 22.
Francisco José, 39.

Galloti, 50.
Gayangos (Pascual de), 25.
Giménez-Serrano, 24.
Gómez-Moreno, 51.
Goury (Jules), 23.

Hernández Jiménez, 7.
Herrera (Alonso de), 17.
Hišām I, 45.

Ibn ʿAbdūn, 46.
Ibn al-Jaṭīb, 26.
Ibn ʿIḏārī 45.
Ibn Zamrak, 29.
Idrīsī, 3.

Jones (Owen), 23, 25.

Laborde (de), 22-24.
León el Africano, 50.
Lévi-Provençal (E.), 1, 4, 5.
Lewis, 23.
Luis XIV, 39.

Maderas (Francisco de las), 22.
Maqqarī, 3.

Mármol, 29.
Meunié (Jacques), 47, 49, 50.
Molina, 8.
Muḥammad III, 26.
Muḥammad V, 18, 29, 41.
Mūsà b. ʿAbd Allāh b. Sādāt, 47.
Műnzer (Jerónimo), 21, 41, 45, 46, 50.

Ocaña Jiménez (Manuel), 1, 6.
Oliver Asín (Jaime), 39.

Pauty, 36.
Prangey (Girault de), 24.

Reyes Católicos, 17.
Robles (Isabel de), 22.

Souchon (Pierre), 33.

T. B. (L.), 1, 38, 52.
Tendilla (conde de), 21.
Terrasse, 32.

ʿUmar al-Murtaḍà, 47.

Velázquez Bosco (Ricardo), 2, 51.

Yūsuf I, 18, 41.

LIBROS Y REVISTAS

Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Religión:* McCarthy; Bausani. — b) *Filosofía:* Tritton.

Historia y Geografía. — Juan León el Africano.

Arte y Arqueología. — *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman (Hommage à G. Marçais);* Golvin.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

a) religión

McCarthy, Richard, J., S. I., *Abū Bakr Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī, Miracle and Magic.* A Treatise on the Nature of the Apologetic Miracle and its Differentiation from Charisms, Trickery, Divination, Magic and Spells. Edited by... (Publications of al-Ḥikma University of Baghdad. Kalam Series. Number two). Beyrouth 1958, 36 + 181 + 27 pp.

Se propone el P. McCarthy hacer un estudio general de al-Bāqillānī, del que ya nos da aquí algunas muestras en las 35 Notas de muy variada índole que van en árabe (pp. 109-136) al fin del libro publicado y no precisamente en forma de Notas marginales. Esperamos que por ese trabajo se han de interesar muchos estudiosos y yo sinceramente lo estoy esperando como obra de mucha importancia para conocer la teología muslímica. Los filósofos muslimes hacen muchas veces alusiones a las teorías de los teólogos —los *loquentes*

de las traducciones medievales— y sin duda con frecuencia se refieren a al-Bāqillānī. Por eso es necesario aun para conocer la filosofía islámica el conocer también en buena parte la teología. El P. McCarthy, al par que se prepara para ese estudio con la publicación de los textos necesarios, nos ofrece ya con ellos mismos un medio para intentar siquiera alguna búsqueda de los testimonios a que los filósofos se refieren. Es una razón muy buena para publicar estos textos. Pero otras razones propias para la elección de cada texto exigen la publicación de estas obras.

El texto del كتاب البيان que esta publicación presenta a los lectores difiere de otras cualesquiera obras primitivas apologéticas en que más bien es teórico que práctico. Por supuesto es verdad que el último fin del autor es el de buscar un apoyo a la apologética defensiva del profetismo de Mahoma. Esto es palmario por la naturaleza misma del caso y por la evidente preocupación con el milagro del Alcorán. Sin embargo, la obra en cuanto tal, es un tratado sobre la naturaleza del milagro apologético y su distinción, ya de otros milagros, ya de la magia, de la prestidigitación, etc. Como tal, esta obra parece única entre las que poseemos de la primitiva literatura apologética del Islam.

Debemos agradecer al P. McCarthy que llevado de razones tan plausibles nos vaya proporcionando textos tan diligentemente editados (cf. Al-Andalus, XVIII [1953] 463; XXII [1957], 474). El presente volumen va precedido, en árabe, de las indicaciones que la edición de un texto suele llevar: naturaleza de los manuscritos utilizados —en el presente caso se trata de un solo manuscrito conservado en Tubinga—; la autenticidad respecto del autor a que se atribuye la obra; la historia de su composición, etc. Concluyen aquí estas precisiones con un sumario muy detallado de todo el contenido de la obra de al-Bāqillānī. Este sumario, ciertamente muy bien redactado y pensado, lo tenemos también en los comienzos de la publicación, traducido al inglés. Con sólo ese sumario se puede ya apreciar todo el valor y la importancia del *Kitāb al-Bayān*. El texto mismo de al-Bāqillānī (p. 1-80) está muy diligentemente editado con todas aquellas aclaraciones y notas que nos enseñan cómo se debe precisar, en cuanto con un solo códice es posible, la verdadera lectura. La presentación es limpia y clara. Por vía de notas y aclaraciones a ciertos

pasajes (pp. 109-136) nos explica el P. McCarthy la trascendencia de un buen número de cosas y obras, tal vez menos accesibles. La utilidad de estas Notas alcanzaría a círculos más amplios si estuviesen también redactadas en una lengua europea.

Entre los Indices de esta publicación encontramos el de citas del Alcorán; el de nombres propios, tanto de personas como de lugares mencionados; el de sectas y escuelas; el de las alusiones a otras obras del mismo autor; y por fin (pp. 143-180) una gran muestra de precisión y diligencia es el amplio y detallado Indice de *tecnicismos* que naturalmente proporciona una gran utilidad y da a la publicación un especial valor e importancia.

Así el trabajo del P. McCarthy es cosa completa en su conjunto y es cosa perfecta en sus pormenores. La presentación del texto es clarísima aunque la enumeración marginal de las líneas y las llamadas dentro del texto podrían obtener tal vez alguna mejora. Por tercera vez habla nuestra Revista de las publicaciones del P. McCarthy a quien debemos felicitar y con él a la Hikma University de Bagdād que nos proporciona tan excelentes textos. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

Il Corano, Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani, Sansoni, Firenze, 1955, pp. LXXX + 780, 12 × 20 cms., sin indicación de precio. Collezione Clasici della Religione.

Tras un índice general (pp. VII-XI), una bien trabajada introducción (pp. XVII-LXXIX), precede al cuerpo del volumen, dedicado a la traducción directa del texto árabe del Corán (pp. 3-498). Las notas explicativas de las suras y de los versos se hallan reunidas al fin de la traducción (pp. 501-738). Siguen luego la bibliografía (pp. 739-747), un índice analítico (pp. 750-771) y otro explicativo de los 36 grabados que ilustran el libro.

En la introducción se describe sucintamente, para orientación del lector, lo que se sabe de la vida de Mahoma, de la formación del texto del Corán, de los problemas que presenta la ordenación cronológica de las suras, de las vicisitudes de la transmisión del texto, del contenido de éste (*miscella et farrago innumerarum rerum*, según la frase de Marracci citada por el traductor), de las disciplinas auxi-

liares tradicionales en el islam, los comentarios al Corán, las ediciones de éste, las traducciones y las concordancias coránicas. Cerrando este largo proemio da cuenta el traductor del texto elegido, que es la edición cairota, 1923 / 1342, de Fu'ād I, *muṣḥaf al-malik*, y del método adoptado. No se propone Bausani presentar un trabajo filológicamente nuevo, ni tampoco una traducción interlinear que sirva como *pons asinorum* para la inteligencia, palabra por palabra, del texto original, sino hacer asequible al gran público el contenido del Corán por medio de una traducción sustancialmente correcta, hecha legible con ayuda de algún artificio literario de adaptación estética, al pasar de una lengua a otra. Hace notar el autor la dificultad particular, o mejor dicho, la imposibilidad de dar idea en una traducción de las galas del estilo de un texto que no se hizo para ser leído, que nació siendo recitado y que produce su mejor efecto cuando se le oye bien salmodiado. No seguiremos al traductor en sus apreciaciones sobre la belleza del estilo, antes nos inclinamos al sentir de Gabrieli que halla pesada su lectura continuada en el texto árabe; pero esto entra en el campo de impresiones personales. Otra impresión, también personal, es que el traductor ha logrado plenamente su intento de presentar un texto italiano «attraente e scorrevole» por lo que merece sinceros plácemes.

Varias pruebas de ensayo de pasajes más conocidos han permitido comprobar la fidelidad sustancial de la traducción. En uno de los puntos examinados, en el verso 7 de la sura III (p. 36), disiente el que esto escribe de la interpretación dada por el traductor. El pasaje es como sigue: «Él [Allāh] es quien ha hecho descender sobre ti [Mahoma] el Libro [el Corán]. De éste hay versos *muḥkamāt* [confirmados, claramente formulados, firmemente establecidos —y por tanto, claros—]; éstos son la 'madre del Libro'; y otros [versos] *mutašābihāt* [que se parecen entre sí, ambiguos, equívocos, y por tanto, de interpretación insegura, oscuros]. En cuanto a aquellas personas en cuyos corazones hay desviación, esas siguen *mā tašābaha* [lo que es dudoso, ambiguo] de él [el Libro] por afán de disensión y por afán de su interpretación; pero no conoce su interpretación más que Allāh...»

Bausani traduce *mutašābihāt* por «versetti allegorici» y «*mā tašābaha*» por «ciò che v'è d'allegorico». Defiende esa traducción en las notas (cfr. pp. 518 y 641-642) pero en ellas se limita a afirmar,

sin ningún apoyo lexicográfico, que, en el pasaje que nos ocupa, el sentido de *«allegorico» o «parabolico» è ovvio*. Todo lo contrario parece al que esto escribe, pues en apoyo de la traducción natural de la raíz que nos ocupa, dada por los mejores traductores europeos, viene el sentido natural del texto, que quiere poner en contraste versos claros con otros que no lo son —dolorosa confesión de oscuridad en un libro que se profesa escrito en «lenguaje árabe claro»—; además, remachando el clavo, el mismo verso declara que se trata de versos oscuros, tanto, que sólo Allāh conoce su interpretación. Una alegoría, o parábola, o metáfora, no es necesariamente oscura, antes, si lo fuera demasiado, sería defectuosa. Sin embargo, si a mi buen amigo Bausani le place usar la palabra «alegoría» como lo hacen en la traducción de este pasaje los *aḥmadiyya* y otros traductores de sectas disidentes, *meinetwegen*, pero han de ser alegorías harto oscuras, sólo conocidas de Allāh.

En la nutrida y selecta bibliografía hubiera podido figurar dignamente la concordancia de Muḥammad Fu'ād ᶜAbd al-Bāqī, *al-Muᶜ ŷam al-mufahris li-alfāẓ al-Qur'ān al-karīm*, publicada en el Cairo, 1945, la más práctica en muchos casos para el arabista, pues las palabras se hallan acompañadas de su contexto; es de lamentar que no sea fácil obtenerla en Europa. Los dos índices ya citados completan felizmente un trabajo que viene a sustituir con ventaja las ya agotadas ediciones de la traducción de Bonelli, elegantemente presentado por la casa Sansoni de Firenze. La enhorabuena al traductor y a los editores. — *F. M. Pareja, S. I.*

B) FILOSOFÍA

A. S. Tritton, *Materials on Muslim education in the Middle Ages*, XII-209 pp. Londres, Luzac and Co. Ltd., 1957, 35 s.

Estos Materiales informativos sobre la enseñanza entre los árabes que el Pr. Tritton nos ofrece, como fruto de muchas y muy variadas lecturas de obras arábigas, son verdaderamente interesantes y de mucha importancia. La enseñanza estudiada bajo los diferentes aspectos que en la historia presenta, constituye el inmediato propó-

sito de este libro. Cada uno de estos aspectos o facetas merecía en verdad un estudio aparte y nos los ofrece el A. en otros tantos capítulos llenos de innumerables citas de sumo interés. Con la reunión de esos capítulos queda formado el libro. Se trata, pues, primeramente de la educación o enseñanza primaria o elemental (cap. 1), de la enseñanza media o secundaria (*advanced*, cap. 2), de los maestros (3), de las teorías (4), de la vida escolar (5), de las instituciones escolares (6), de la clasificación de los estudios (7), de la mujer en la enseñanza (8), de la actitud de los maestros para con los judíos y cristianos (9). Además, para concretar algo las materias de la enseñanza, se nos informa especialmente sobre la Tradición, Alcorán y Ley divina (10), sobre ciertas disciplinas superiores, como la Filosofía, la Medicina, etc. (11), y finalmente sobre el modo de proveerse de libros y sus precios (12). Tal vez una serie de subtítulos dentro de cada capítulo pudiera haber prestado una mayor claridad, si eso se hubiera hecho con más frecuencia.

Sin duda están muy bien escogidos los matices que en la enseñanza merecen especial consideración, aunque no quiera el A. interesarnos sobre la perfección de los Muslimes 'in letters and Science', ni darnos tampoco listas completas de colegios y doctores. Tal vez el modo de desarrollar cada uno de esos aspectos o capítulos es algo desconcertante a nuestras maneras de pensar. Una reunión de muchos detalles o anécdotas, de por sí muy interesantes, pero amontonadas así unas tras otras, tal vez sin indicación del tiempo a que se refieren, tal vez sin nombrar la persona o personas a que se alude, señaladas o no señaladas las fechas precisas. Reflejamente parece que quiere el A. proceder de este modo, cuando nos dice que se propone prescindir de nombres de personas, lo cual, dice, podrá en la narración causar cierta aridez, pero evitará el tener que hacer tan largas listas (p. VII). A este mismo criterio parece también obedecer el que, si bien nos presenta una buena e importante Bibliografía (páginas IX-XII), sin embargo, apenas se ve citada a lo largo del texto o en notas de referencia. Está nuestro Ribera en esa Bibliografía, pero quizás se omite en todo el resto de la obra. No obstante, en esa misma Bibliografía hubieran estado bien algunos otros escritores, v. gr., el italiano Moreno (Martino Mario), *l'Islamismo e l'educazione* en 'Biblioteca dell'Educatore', donde el tema se aborda directamente.

A pesar del método que, como dijimos, parece obedecer a un ideal reflejo y tal vez nos amontona sin orden cronológico lo que según nuestras maneras actuales de estudio desearíamos contemplar en un panorama más contorneado, encontramos en este libro datos muy apreciables, escogidos y entresacados de un inmenso material, datos que contienen innumerables pensamientos que nos señalan en los maestros una actitud, una especial apreciación y tal vez una concepción científica sobre la enseñanza, y se extienden desde los comienzos mismos del Islamismo hasta la introducción de los métodos modernos en el siglo XVIII: 'in the Middle Ages', como proclama el título de la obra, alargando tal vez demasiado la Edad Media de los Muslimes. Con estos datos tan laboriosamente seleccionados podrá el lector orientalista, como en libro de excelentes referencias, formarse un juicio bastante exacto de lo que fué la enseñanza entre los árabes. Quizás los estudiosos no orientalistas queden algo menos satisfechos. Pero con tan amplia información podemos muy bien felicitarnos de que el Pr. Tritton haya empleado tan diligente trabajo en proporcionarnos tan interesantes materiales que sin duda atraerán la atención de muchos otros escritores y así se podrá evaluar la importante contribución del Islamismo en materia de enseñanza. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

HISTORIA Y GEOGRAFIA

Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, nouvelle édition traduite de l'Italien par A. Epaulard et annotée par A. Epaulard, Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny, A. Maisonneuve, Paris 1956, 2 vols., 19 × 24 cms., 630 pp., 8.500 francs.

Al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzān al-Zayyātī, nacido en Granada y salido de ella todavía niño al tiempo de la conquista de los Reyes Católicos en 1492, hizo sus estudios en Fez y tuvo luego ocasión de efectuar largos viajes por Africa. Capturado en uno de ellos mientras regresaba de Egipto, — donde en 1517 había visto al sultán Otomano Selīm I *Yawuz* —, por un corsario cristiano, fué ofrecido en don al Papa entonces reinante, que lo era León X, el cual le retuvo,

hizo que se le catequizara y él mismo le bautizó imponiéndole su propio nombre: Johannis Leo de Medicis. Éste sin embargo optó luego por llamarse Juan León Granatino o, en árabe, Yūḥanna al-Asad al-Garnāṭī. El nombre con que le conoce la posteridad, Juan León Africano, es el que probablemente le daban sus contemporáneos y que se generalizó por habérselo dado también su editor Ramusio. De las varias obras compuestas por Juan León Africano sólo dos han llegado hasta nosotros: una, su vocabulario árabe, escrito en Bolonia en 1524, que se conserva en El Escorial entre los códices árabes con el n. 598, y otra la *Descrizione dell'Africa e delle cose notabili che ivi sono*, escrita en italiano y publicada por primera vez en Venecia 1550, por G. B. Ramusio en el primer volumen de su colección *Navigazioni e viaggi*, pp. 1-103. Esta es la obra que no tardó en hacer famoso su nombre en toda Europa y que se vió pronto traducida en muchas lenguas, por la riqueza de noticias nuevas, y durante varios siglos únicas, sobre el continente africano. La *Descrizione* fué la obligada fuente a la que acudían geógrafos e investigadores hasta la época de las exploraciones modernas.

La *Descrizione* se divide en nueve libros, de los cuales el primero contiene nociones generales sobre Africa y sobre sus moradores. En los libros siguientes, del 2° al 6°, se trata del norte de Africa desde Marruecos hasta la Sirte. El libro 7° trata del Sudán, el 8° de Egipto y el 9° y último da cuenta de los animales, de las plantas y de los ríos en los territorios descritos.

La presente traducción francesa de esta obra viene a reemplazar con ventaja la publicada en París por Schefer, 1896-1898, agotada ya desde mucho tiempo. La versión, precisa y fiel, ofrece un texto de amena lectura para cuya inteligencia ayudan los oportunos y exactos comentarios contenidos en las notas con que se enriquece la traducción. Esta esmerada edición, digna de la antigua tradición de los Maisonneuve, pone de nuevo al alcance de los africanistas tan importante fuente histórica, facilitando al mismo tiempo su consulta con un índice de materias y otro de nombres propios. La obra está avalorada por once mapas fuera de texto, uno de ellos un portulano impreso en cuatro colores, y por numerosas reproducciones de antiguos grabados referentes a cosas de Africa. — *F. M. Pareja, S. I.*

ARTE Y ARQUEOLOGIA

Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman. Tome I, Articles et conférences de Georges Marçais. Tome II, Hommage a Georges Marçais. Gouvernement Général de l'Algérie. Sousdirection des Beaux Arts. Argel 1957.

Publícanse estos dos volúmenes para conmemorar los ochenta años del señor Marçais, cumplidos en plena posesión de sus admirables dotes intelectuales. En el primero, después de unas justas y elogiosas palabras del ministro residente señor Lacoste y de una biografía breve del sabio maestro, redactada por el señor Alazard, resumen de las más destacadas características de su labor, recógense varios artículos y conferencias del director del Museo de Argel. Al final, figura una lista de sus publicaciones durante cincuenta años de ininterrumpida actividad científica.

Excelente idea ha sido la de reunir en el primer volumen del homenaje esos trabajos, publicados casi todos en revistas poco accesibles. Entre ellos hay algunos, como los dedicados al problema de la representación de los seres vivos en el islam, a la estética, a los jardines y al urbanismo musulmán, que son obras maestras, de sugestiva e imprescindible lectura para todo el que intente conocer algo de la vida islámica. Junto con un riguroso espíritu científico y una sólida base de conocimiento histórico, sin la que, como escribe Alazard, no se pueden estudiar con provecho e inteligencia los procesos artísticos, el señor Marçais posee aguda sensibilidad artística — sus comienzos fueron de pintor — y un envidiable arte de expositor que convierte en amenísimos y de muy grata lectura hasta sus escritos de tema más especializado.

En el segundo volumen figuran trabajos de colegas y discípulos. Tan sólo me referiré brevemente a los que tienen mayor importancia para la historiografía de al-Andalus. Figuran entre los históricos los de: Courtois, *Remarques sur le commerce maritime en Afrique au XI^e siècle*, redactado sobre todo a base de al-Bakrī; Pérès, *Glanes historiques sur les muloûk at'-T'awâ'if et les almoravides dans les Qalâ'id al-'Iqyân d'al-Fath' ibn Khâqân* (m. en 529 = 1134); Caillé,

Les Marseillais à Ceuta au XIII^e siècle, y Allouche, *La vie économique et sociale à Grenade au XIV^e siècle*. Este último es una traducción de los tres primeros capítulos de la obra de Ibn al-Jaṭīb, *al-Lamḥa al-badriyya*, resumen de la *Iḥāṭa*, y cuya próxima publicación anuncia el autor. Finalmente, Ricard y de la Veronne se ocupan — *Les architectes des places portugaises du Maroc sous Emmanuel I^er et Jean III* — de varios arquitectos y maestros de obras militares, «montañeses» algunos, que trabajaron a fines del siglo XV y en el XVI en las plazas portuguesas de Marruecos.

Entre los estudios dedicados a la arqueología e historia artística figuran los de: Slimane Mustafa Zbiss, *La coupole aghlabite de la Grande Mosquée de Sousse*, en el que da a conocer una cúpula de dicha mezquita, levantada en 237 / 851, oculta hasta hace poco interiormente por un techo horizontal; Terrasse, *Minbars anciens du Maroc*, muy completo e interesante estudio analítico, con croquis y gráficos de nueve almimbares, escalonados del siglo X al XVI, existentes en Marruecos; Golvin, *Note sur quelques fragments de plâtre trouvés recemment à la Qal'a des Beni-Hammad*, trabajo de gran importancia para el estudio de los mocárabes en Occidente; supone el autor, muy fundadamente, que se emplearon en la Qal'a a fines del siglo XI, desde donde pasarían a la Sicilia normanda en el siguiente, pues los palacios de esta isla debieron de levantarlos artistas magribíes; Lambert, *Vitraux de couleur dans l'art musulman du Moyen-Age*, noticia del empleo de vidrios de colores en algún palacio sirio del siglo VIII, en la *qubba* Barūdiyyīn de Marrākuš, del XII, y en las madrazas de Fez, del XIV (en Al-Andalus, XIV, 1949, di noticia de la existencia de vidrieras policromas en algún palacio de Toledo del siglo XI y en la sinagoga de Santa María la Blanca, de la misma ciudad, así como en la Alhambra del XIV); Meunié, *La Zaouiat en-Noussak, une fondation mérinite aux abords de Salé*, importante y precisa descripción de las ruinas excavadas recientemente de una *zāwiya* terminada en 767 / 1356, suntuosa construcción entre cuyos restos aparecieron buenos ejemplares de pavimentos de alicatados cerámicos; Torres Balbás, *Algunos aspectos de la vivienda hispano musulmana*, páginas en las que se trata de las salas con alcobas en sus testeros, de las ventanas sobre las puertas y de la introducción en al-Andalus y Marruecos de los pavimentos y zócalos de cerámica vidriada.

Las dos ánforas de la forma de las famosas llamadas de la Alhambra, de cerámica vidriada de relieve, en las que aparecen los nombres de dos monarcas granadinos, y al estudio de cuyos extraños epígrafes se consagran varias páginas de otro estudio, son, sin duda, obras modernas y sus inscripciones copias de otras de la Alhambra, a través de publicaciones dedicadas al palacio granadino. — *L. T. B.*

Golvin, L., *Le Magrib centrale à l'époque des zīrides,* Recherches d'Archéologie et d'Histoire, «Gouvernement Général de l'Algérie. Sousdirection des Beaux-Arts, Missions archéologiques», Arts et métiers graphiques, Paris 1957, 260 pp., 20 láminas y 23 figuras.

El señor Golvin, llegado a los estudios históricos a través de los arqueológicos, estudia detenidamente en esta su reciente obra el reinado de los Banū Zīrī, formado en el siglo X y dividido a comienzos del siguiente en otro, del mismo nombre, y el de los Banū Ḥammād. Estos últimos, que dominaron en el Magrib central, en los futuros departamentos de Argel y Constantina, en el siglo XI y en la primera mitad del XII, son, sobre todo, objeto principal de la obra reseñada. Su influencia alcanzó a Sicilia y España y a la misma familia pertenecieron los monarcas de taifas de Granada hasta que en 483-1090 fueron destronados por los almorávides. Tiene, pues, el estudio del señor Golvin un interés directo para la historia de la España musulmana. Una de sus más patentes deducciones es que los beréberes zīríes llegados a al-Andalus en 391 / 1000 / 1001, con Zāwī y su sobrino Ḥabbūs, monarca granadino más tarde, a consecuencia de la persecución y matanza de algunos de sus familiares, no eran nómadas incultos acostumbrados a una vida rural y primitiva, desprovista de refinamientos, sino gentes que vivían en el medio refinado de la Ifrīqiya del siglo X y habitaban palacios costosos de lujosa arquitectura y origen oriental, como el recién excavado de Ašīr, construído por orden de Zīrī alrededor de 336 / 947, con jardines, letrinas y baños, provisto de bien dispuestas atarjeas.

Ese palacio de Ašīr es, pues, contemporáneo de la construcción de Madīnat al-Zahrā', iniciada por ʿAbd al-Raḥmān III en 325 / 936. Sin embargo, apenas hay relación entre ambos, lo que confirma que

el arte de los palacios de la sierra cordobesa llegó a al-Andalus por vía marítima y no por la costera del norte de Africa, a través de Egipto e Ifrīqiya, camino este último de la corriente artística que levantó el citado palacio de Ašīr y, ya en el siglo XI, los de la Qal'a de los Banū Ḥammād, fundada en 398 / 1007. Pero tanto en unos como en otros se encuentran refinamientos — los de la distribución de aguas y evacuación de las residuales por ejemplo —, procedentes del oriente mediterráneo, que demuestran el refinamiento de una civilización muy superior a la contemporánea europea.

Muy interesante es el plano del palacio de Ašīr, levantado por Zīrī, perfectamente simétrico, provisto de un gran patio central, con pórtico únicamente en su lado sur, y flanqueado por otros cuatro más pequeños, dos a cada lado, todos, como los de Zahrā', con andenes en torno. Las salas principales tienen sendas alcobas en sus costados, pero a diferencia de las de los palacios andaluces, del mismo ancho que las salas, son algo más estrechas que su parte central, recordando la disposición del *īwān* del Irán. Se han encontrado restos de escaleras que demuestran la existencia de un piso alto. El conjunto forma un recinto rectangular con contrafuertes en los ángulos y otros repartidos a intervalos regulares en los frentes.

Estudia también el señor Golvin los palacios, ya del siglo XI, de la Qal'a de los B. Ḥammād, el conocido de Dār al-Baḥr, excavado hace años por de Beylié y el recién excavado Qaṣr al-Salām, con contrafuertes cilíndricos este último en los ángulos, como los palacios omeyas de Siria.

El autor se ha propuesto, y lo ha conseguido plenamente, evocar la vida en el Magrib central durante los dos siglos de dominación de los beréberes zīríes, estudiándola a través de la geografía, la historia y la arqueología.

El libro está editado con la excelencia y aun lujo acostumbrados en las obras de la subdirección de Bellas Artes del Gobierno General de Argel. — *L. T. B.*

LOS «ʿUYŪN AL-MASĀ'IL» DE AL-FĀRĀBĪ

(TESIS FUNDAMENTALES)

INTRODUCCIÓN

Los *ʿUyūn al-Masā'il (Fontes quaestionum)*, a pesar de su brevedad, contienen casi todos los principios del sistema alfarabiano: 'Une dissertation de dix pages qui contient presque tous les principes du système alfarabien' (Ibrahim Madkour, *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, París 1934, p. 223). La edición del original árabe, que inmediatamente utilizamos para la traducción al castellano, está inserta en: *Alfārābī's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben* von Dr. Friedrich Dieterici (Leiden, Brill, 1890), pp. 56-65; pero deben tenerse en cuenta algunas variantes señaladas por Dieterici en la Introducción, pp. XXXIV-XXXV, alguna vez preferidas en nuestra traducción. Con el mismo título publicó el mismo Dieterici una traducción al alemán en 1892. En ella el calco de muchas palabras alemanas sobre las arábigas deja repetidas veces el sentido más oscuro que el original. También he consultado la traducción latina de Schmőlders: *Documenta philosophiae arabum...* (Bonn, E. Weber, 1836); mas esta versión no tiene en cuenta la nomenclatura filosófica actual, y ello la hace ininteligible. Ambas versiones son bien inferiores a las latinas medievales.

En cuanto al original árabe, la colección de Dieterici, en todo o en parte, también ha sido editada en el Cairo: *Maŷ-*

mūᶜāt falsafat Abī Naṣr al-Fārābī (El Cairo 1907); *Mabādiʾ al-falsafa al-qadīma* (El Cairo 1910). Pero 'la edición de Dieterici, a pesar de ser también ella defectuosa en varios pasajes (Massignon lo advirtió bien, *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age*, IV, pp. 152-153) es más correcta que las de El Cairo' (Madkour, *ibd.*, pp. 223-224). 'On se demande d'ailleurs si l'édition du Caire n'en est pas une copie déformée' *(ibd.* en nota 2). También en 1936 en Haydarābād apareció una nueva edición: *Taḥrīd Risālat al-Daʾāwā al-Qalbiyya*, donde tenemos los *ᶜUyūn al Masāʾil* (pp. 2-4). De las frecuentes variantes con la ed. de Dieterici, podrá el lector juzgar por el pequeño trozo publicado en árabe por M. Cruz Hernández *(El Fontes quaestionum*, en *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age)*, XVIII (1950-1951), pp. 303-323. Inserta también Cruz Hernández en su artículo el mismo pequeño trozo traducido al latín en la Edad Media y lo aquilata con cierta nimiedad de notas críticas. En 1947 había yo señalado la coincidencia de ese trozo con los primeros pasajes de los *ᶜUyūn al-Masāʾil*. Su contenido lo conocía yo por el artículo de J. Bignami-Odier, *Le manuscrit Vatican 2186*, en *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age*, pp. 154-155. Como además del ms. Vat. lat. 2.186, fº 46 *ra*-47 *ra* y además del ms. lat. de la Angélica de Roma 242, fº 33 *ra*-33 *rb*, pueden aparecer otros manuscritos, dejamos por ahora el presentar una edición verdaderamente crítica y tan sólo indicamos algunas cosas más convenientes. Pero parece oportuno que con la traducción castellana añadamos aquí ese pequeño trozo que nos da la versión latina medieval de las 58 primeras líneas de las 210 que tenemos en el texto árabe. Dicen así:

INCIPIT FLOS ALFARABII SECUNDUM SENTENTIAM ARISTOTELIS

Scientia dividitur in formationem absolutam sicut formantur sol et luna et intelligentia et anima, et in formationem cum credulitate sicut verificatur quod celi sunt spere in se adinuicem mote et scitur quod mundus est factus. Et formatio quedam que non completur nisi per formationem ipsam precedentem sicut non est possibile formare corpus dum non formantur longitudo et latitudo et profunditas; et non quando indiget formatio formatione precedente, sequitur illud in omni formatione, immo necessarium est peruenire ad formationem que stet et non continuetur cum formatione precedente ipsam sicut necessitas et inuentio et possibilitas. Iste enim non indigent formatione rei ante se que sit causa formationi earum, immo sunt intentiones certe manifeste fixe in anima et quando conatur aliquis manifestare has intentiones per sermonem de eis, non est illud nisi excitatio menti non quia conetur declarare eas per res que sint manifestiores eis. Credulitatis autem quedam est cuius comprehensio non est possibilis dum non comprehenduntur ante eam res alie sicut, si nos uolumus scire quod mundus est factus, est necesse in primis ut perueniat ad nos credulitas quod mundus est compositus. Sed omne compositum est factum. Deinde scimus quod mundus est factus. Et procul dubio peruenit hec credulitas ad credulitatem quam non precedit credulitas per quam cadat credulitas. Et ista quidem iudicia prima manifesta sunt in intelligencia sicut quod duarum extremitatum contradictionis una semper est uera et altera falsa, et quod totum est maius sua parte. Et scientia quidem qua sciuntur uie iste, et perducit nos ad formationem rerum et perducit nos ad credulitatem rerum, est scientia dialectice. Et eius intentio est cognitio harum duarum uiarum quas diximus ita ut separet inter formationem completam et

1 Incipit... Aristotelis, *A* tanto en el texto como en el margen inferior con letra del mismo copista; Anonimi de formatione scientiarum, *V* de mano reciente. 2 formantur: formatur, *A*. 5 quedam: quidem, *AV* (por el árabe se entiende: *formatio quedam est*... y no se afirma de toda *formatio* así en general, como resulta del *quidem*). 9 est: non est, *A*. 22 iudicia: intelligentia, *A*. 23 in *om. A*. 23-24 contradictionis: contraditiones, *V*. 27 est scientia: scientie, *A*.

diminutam et credulitatem certam et propinquam certe et dominan-
30 tem oppinioni et ambiguam et absoluit nobis ex istis diuisionibus formationem completam et credulitatem certam ad quam ambiguitati non est uia. Dico ergo quod ea que sunt facta, sunt secundum duos modos: Unus eorum est quando consideratur essencia eius, non est necessarium esse eius, et nominatur possibile esse. Et secundus quan-
35 do consideratur essencia eius, est necessarium esse eius, et nominatur necesse esse. Ex eo ergo quod est possibile esse, quando ponimus ipsum secundum essenciam non esse, non sequitur inconueniens neque excusatio esse eius a causa; et quando inuenitur fit necesse esse per aliud. Sequitur ergo ex hoc quod ipsum est met quod non tolli-
40 tur possibile esse per essenciam suam, necesse esse per aliud. Et hoc possibile aut est aliquid in eo quod aufertur aut est mora sine ora. Et res quidem possibiles non licet ut sint infinite in esse suo causa causatum neque licet ut earum generatio sit secundum semitam reuolutionis, immo necesse est facere eas peruenire ad rem, necesse esse
45 primum. Et necesse esse quando ponitur non esse, sequitur ex eo inconueniens neque esse eius est causa neque ut sit esse eius per aliud. Et est causa prima esse rerum et sequitur ut sit esse eius sempiternum esse et excusatum ab omni modo imperfectionis, deinde esse eius est perfectum, immo sequitur ut esse eius sit perfectissimum esse
50 et excusatum a causis sicut forma et materia et efficiente et fine. Neque est ei essencia nisi quia ipsum est necesse esse et est eius esse. Et sequitur ex hoc ne sit ei genus neque differentia neque diffinitio neque demonstratio super ipsum ex causa; immo est demonstratio et causa omnibus rebus. Et esse eius est sempiternum per essenciam
55 suam, inmortale, cui non comiscetur comistio neque esse per potentiam. Et sequitur ex hoc quod non est possibile ut non sit. Neque in-

29 certam: creatum, *A.* 32 sunt (el 2°) *om. A.* 34 eius: est eius, *A.* 35 est *om. A.* 39-40 Sequitur... per aliud, *om. A* (Homoteleuton). 41 aut (el 1°): autem *A.* 44 esse: est *A.* 47-50 sempiternum esse... et excusatum: et est causatum *A;* et excausatum, *V.* Para la palabra *excusatum* en árabe: ومنزها ، ينزه que sería: *exemptum a, alienatum a,* véase el latín de Gundisalvo, línea 38 (excusatio... a causa). En ambos códices hay que suponer un homoteleuton que con más o menos aproximación suplo con el texto árabe. 50 et (3°) *om. A.* 53 ex causa, *add.* traductor latinus. 53-54 et causa, *add.* traductor latinus. 55 immortale: immortale ei *A.* 56 non (el 2°) *om. V.*

diget aliquo extendente durabilitatem suam, neque alteratur ex dispositione ad dispositionem. Et est unum per intentionem quod veritas que est ei, non est alicui alii; et unum per intentionem quod ipsum non recipit diuisionem sicut sunt res quibus est magnitudo et quantitas: ergo non dicitur de eo quantitas neque quando neque ubi neque est corpus; et est unum per intentionem quod essencia eius non est ex rebus aliis ex quibus sit eius esse; neque prouenit eius esse ex intentionibus: sicut forma et materia, et genere et differentia. Neque est ei contrarium. Et est bonitas pura et intelligencia pura et intellectum purum et intelligens purum. Et iste res tres omnes sunt unum. Et ipse est sapiens et uiuus et sciens et potens et uolens. Et est ei finis pulcritudinis et complementi et dux abilitatis. Et est ei maioritas exultationis per essenciam suam. Et est diligens primum et dilectum primum. Et esse omnium rerum est ex eo secundum modum quo prouenit impressio eius ad res et fiunt existentes. Et ea que sunt, omnia sunt secundum ordinem prouenientem ex impressione eius esse. Et omni quod est ex esse eius, portio et ordo singularis. Et esse rerum ab eo est non a modo intencionis eius que sit similis intentioni nostre, neque est ei intentio rebus, neque prouenium ab eo secundum semitam nature absque quod sit ei cognitio et uoluntas ad producendum eas et aplicandum. Et non ex eo apparitio rerum nisi propter esse eius sciens essentiam suam et quoniam ipsum est inicium bonitatis in esse secundum quod oportet.

No tenemos documento ninguno *externo* que nos diga quién es el traductor del trozo que acabamos de imprimir. Pero si nos fijamos en el vocabulario, pronto echaremos de ver que lleva la marca propia de Domingo Gundisalvo y aun eso de traducir tan sólo una parte de ciertas obras también sabemos que lo hizo más de una vez, quizás para no introducir en el mundo latino ideas contrarias al cristianismo. Aquí, palabras típicas de su vocabulario, son las siguientes:

Formatio تصور para significar la simple aprehensión con-

59 alii *om. A.* 62 est unum: unum est, *A.* 62 quod essentia: essentia quod est, *A* (subpunteado el *est).* 66 et intelligens purum: intelligens, *V;* et intelligens, *A* (et intelligens purum, en árabe). 66 omnes sunt: omnes. Explicit flos Alfarabii secundum sententiam Aristotelis, *A* (y repite este explicit al margen).

trapuesta al juicio, líneas: 2, 2, 3, 5, 6, 6, 7, 8, 8, 9, 9, 10, 11-12, 12, 26, 28, 31.

Credulitas تصديق para significar el juicio lógico contrapuesto a la simple aprehensión, líneas: 3, 16, 19, 21, 21, 22, 24, 26, 29, 31.

Veritas حقيقة para designar aquello de que una cosa está constituída, línea: 58.

Verificari يتحقّق relacionado con *veritas*, línea: 4.

Intentio غرض ، معنى، líneas: 12-13, 14, 27, 58, 59, 62, 63-64, 74, 74, 75.

Ea quae sunt موجودة ، موجودات، líneas: 32, 71, 73.

La traducción de este último caso es muy frecuente en las versiones auténticas de Gundisalvo. Baste recordar el *Omnia autem quae sunt de quibus... (Maqāṣid*, ed. Muckle, p. 1, 20: en árabe, p. 74, 12: *al-mawǧūda); Res autem quae sunt aut... (Isagoge*, I, 2, f° 2 *ra*, 10-11; en árabe, p. 12, 4: *al-mawǧūda);* etc. En cuanto a los demás casos, pueden verse detenidamente estudiados en nuestros *Temas filosóficos medievales*, capítulo octavo. Algunos de estos casos no solamente son típicos y propios de Gundisalvo, sino que son del todo exclusivos. Debe, pues, atribuirse a Gundisalvo esa parte traducida de los *ʿUyūn al-Masā'il.*

En esta pequeña obra de al-Fārābī encontrará el lector casi todas las tesis fundamentales de nuestro autor. Las obras de Avicena en gran parte no son más que una amplia exposición de estos principios, muchas veces literalmente copiados. Algunas notas que hemos añadido harán observar al lector detalles bien determinados. Pero se podrían indicar muchos otros. Por ahora asumimos el trabajo de traductor y en una ú otra parte iremos recordando las coincidencias de los sistemas de ambos filósofos. He aquí, pues, nuestra traducción:

ʿUYŪN AL-MASĀ'IL

(Fontes quaestionum = Problemas Fundamentales [1])

por Abū Naṣr al-Fārābī.

1. A dos categorías se reducen los actos cognoscitivos humanos: *simples aprehensiones,* como el concepto que nos formamos del sol, de la luna, del entendimiento, del alma, y *aprehensiones con aquiesciencia intelectual* o juicios [2], como al asegurar que 'los cielos están compuestos a modo de esferas concéntricas', y al enseñar que 'el mundo es temporáneo'.

Hay simples aprehensiones que tan sólo pueden darse perfectamente, supuesta la percepción de algo precedente; por ejemplo, es imposible formarse concepto cabal del *cuerpo* sin habérselo antes formado de *la longitud, grosor y profundidad.* Pero cuando una simple aprehensión preexige otra anterior, no preexige en todo caso una cualquiera, sino que es necesario llegar a un concepto último que no dependa ya de otro concepto anterior, como son, por ejemplo, conceptos últimos, *lo necesario, el ser* [3], *lo posible.* Estas cosas no presuponen el concepto

[1] Sobre la palabra *al-masā'il* = cuestiones, dice así Algazel en los *Maqāṣid:* «Las cuestiones que eran lo tercero, designan la coherencia y coincidencia de estos mismos accidentes esenciales con el objeto formal y esto es también lo que se propone toda ciencia y lo que en ella se inquiere. De aquí que en cuanto se inquieren en la ciencia, se llaman *cuestiones (masā'il);* y en cuanto se proponen en ella, se llaman *proposiciones (maṭālib)* y en cuanto son conclusiones de una demostración apodíctica, se llaman *conclusiones (natā'iŷ)*». (Ed. de El Cairo, 1913, pp. 66-67). Hoy entre los Escolásticos ha prevalecido el nombre de *tesis.* De modo que el sentido del título es el de 'Tesis fundamentales' o 'Tesis selectas'.

[2] En Schmölders: *notiones inmediatae* y *notiones probatione firmandae.*

[3] El ser = *wa-l-wuŷūd.* Es evidente que esta palabra *al-wuŷūd* no significa aquí la última actualidad del individuo, sino el extremo *oppositum per diametrum,* extremo tan primitivo que nada le precede. En este significado es imposible que realmente se distinga de la esencia *(al-ḏāt)* ni es posible concebirla como forma que se aplica a la esencia como potencia. Si así fuese, ya no sería el concepto que aquí describe al-Fārābī.

de algo anterior, en cuya percepción queden contenidas. Mejor dicho, estas ideas son en sí mismas claras y precisas y como innatas [1] en el entendimiento. Cuando uno quiere aclarar estas ideas discurriendo sobre ellas de palabra no puede hacer otra cosa que llamar hacia ellas la atención del entendimiento, sin pretender, sin embargo, aclararlas mediante algo más evidente en sí mismo que ellas lo son [2].

2. Hay también juicios [3] que no se pueden percibir sin percibir antes otras cosas; por ejemplo, si queremos saber si 'el mundo es temporáneo', primero habrá que demostrar que es cierto para nosotros el juicio de que 'el mundo es compuesto', y el de que 'todo lo compuesto es temporáneo'. Entonces podremos saber que 'el mundo es temporáneo'. Pero no hay tampoco duda en que se debe llegar a juicios a los que ya no puedan preceder otros en que se apoyen. Tales son los juicios primordiales que con el mismo entendimiento han nacido claros y evidentes; por ejemplo, que 'de dos extremos contradictorios siempre es uno verdadero y otro falso'; que 'el todo es mayor que su parte'.

Es de saber que la ciencia en que aprendemos este método y por la que el mismo método nos lleva a concebir las cosas y a darles asentimiento intelectual, se llama *Lógica*. Nuestro objetivo en ella es llegar a conocer estos dos métodos que hemos mencionado, de modo que distingamos entre el concepto perfecto y el concepto imperfecto; entre el asentimiento cierto y el asentimiento que tan sólo se aproxima a lo cierto, entre una opinión que anda en boga y lo dudoso de ella. Entre estas dos categorías aparecerá puro el concepto perfecto y el asentimiento cierto, al que ya no podrá tener acceso la duda.

[1] Como innatas = *markūz*. Quizás con esta palabra no deba entenderse el innatismo propiamente dicho y por eso añado la palabra *como* y traduzco *como innatas*. Podría decirse *ideas complantadas* en el entendimiento.

[2] Adviértase que en estos pasajes al menos implícitamente se presupone que en el hombre se da antes la simple aprehensión que el juicio. En la enseñanza es evidente que debe presuponerse. Pero en la realidad histórica de cualquier niño me parece más probable que se da primero el juicio y en el juicio concreto se hace experiencia del orden metafísico, antes de hacer abstracciones.

[3] Hay también juicios = *Ad notiones probandas pertinent* (Schmölders). Pero al-Fārābī nos habla luego de juicios primordiales que no se prueban.

3. Decimos, pues, que los seres [1] son de dos clases. Con una de ellas se significan los seres cuya esencia [2] (por su sola consideración mental) no lleva también consigo forzosamente la realidad efectiva extramental o existencia [3]. Son los que se llaman *entes posibles* [4]. Con la otra clase se significan los seres cuya esencia siempre implica también forzosamente la realidad efectiva extramental. Se llaman *entes necesarios*. De suponer que un ente posible no existe ni se da [5] en la realidad efectiva extramental no se sigue necesariamente un absurdo; pero en el caso, de consiguiente, para existir no podrá menos de tener una causa; y si de hecho existe [6], es que entonces mediante

[1] Los seres = *al-mawŷūdāt*. También aquí es evidente que el *al-mawŷūd* no puede restringirse a significar la existencia o realidad efectiva extramental. Quedaría con eso excluído un miembro de la división.

[2] Cuya esencia = *al-ḏāt*. Distingue al-Fārābī entre una esencia que incluye forzosamente la existencia y otra que no la incluye. En el primer caso, imposible distinguir realmente entre esencia y existencia: son conceptos que se incluyen. En el segundo caso se debe admitir alguna distinción. Al menos, será distinción entre conceptos, pues está hablando de conceptos.

[3] Realidad efectiva extramental = existencia = *al-wuŷūd*. Aquí el *al-wuŷūd* significa evidentemente la última actualidad de los individuos, en algunos de los cuales se niega toda distinción entre esencia y existencia, mientras en otros se afirma alguna distinción. Con la división del ser en necesario *per se*, necesario *ex alio* y posible, queda relacionada cierta distinción entre esencia y existencia. (Cf. Madkour, I., *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, París, 1934, pp. 77-81; 111 s.). Cuál sea esa distinción, debe posteriormente examinarse. Al-Fārābī aquí no la explica.

[4] Ente posible = *mumkin al-wuŷūd*, y ente necesario = *wāŷib al-wuŷūd*. Aquí no hay por qué buscar en el *al-wuŷūd* un matiz significativo. Son dos conceptos que podrían expresarse sin la palabra *al-wuŷūd*.

[5] No existe ni se da = *gayru mawŷūd (non-ens)* como atributo de *mumkin al-wuŷūd* implica la división del ente posible entre el que existe en la realidad extramental y el que no se dará nunca en la realidad extramental. La posibilidad de esta segunda categoría dice al-Fārābī que es algo en que jamás hay cese ni cambio. En la mente de al-Fārābī es realmente algo y así objetiva los posibles y como éstos coinciden con la esencia, en el caso hay distinción real entre esencia y existencia, entendidas predicamentalmente. Otra cosa sería si se entienden como predicables.

[6] Según el ms. de Leiden 820, y según Gundisalvo, debe leerse وجد y no وجب como tenemos en el impreso que traducimos.

otro ente llegó también él a ser ente necesario. Y, en consecuencia, de eso se seguiría que lo que en sí considerado no pasa de ente posible, mediante otro puede llegar a ser necesario. Ahora bien, esa posibilidad, o es algo que siempre permanece tal sin cambiar nunca, o es algo que se da en la realidad unas veces y no se da otras veces. Repugna que los entes posibles se vayan engarzando, ellos solos, en cadena ilimitada de causas y efectos, y repugna también que, ellos solos, se vayan dando en giro circular. Mejor dicho, es indispensable llegar a algo necesario en la existencia. Tal es el ser primero (Dios).

4. Si se supone que el ser necesario en la existencia no existe realmente, por fuerza se supone un absurdo. En efecto, por una parte su existencia no podría ya tener causa que le dé ser, y por otra, además de repugnar que fuese necesario por razón de otro ser distinto, sería él la causa primera a la que deben su existencia todas las demás cosas [1]. Y de aquí se infiere consiguientemente que su existencia es una existencia primordial que está exenta de toda clase de deficiencias, y que es una existencia perfecta y necesariamente la más perfecta de las existencias e independiente de todas las causas, como la materia, la forma, el agente [2] y el fin.

5. Tampoco tiene quididad [3] análoga a la que tiene por ejemplo el cuerpo. Al decir que el cuerpo es un ser real, implícitamente decimos que una cosa es la definición de *ser real* y otra la definición de cuerpo [4]. No tiene digo otra quididad que

[1] A la causa primera deben *la existencia* todas las demás cosas, no le deben la esencia o aquel algo objetivado en que no hay cese ni cambio. Sería cristianizar a al-Fārābī el creer que cuando dice que Dios da la existencia significa también, directa e inmediatamente, la esencia.

[2] Según el ms. de Leiden nº 820 debe leerse والفاعل y no والفعل como leemos en nuestro impreso.

[3] La *al-māhiya* = ماهية = aquello por lo que la cosa es lo que es = la esencia en sentido de predicable; y así significa los géneros en cuanto determinables por diferencias específicas: la substancia, v. gr., en cuanto determinable por corporeidad o por incorporeidad, el cuerpo en cuanto determinable por orgánico e inorgánico, etc. En el último grado se tratará de la esencia y de lo que la convierte en individuo.

[4] La frase مثل الجسم اذا قلت انه موجود فحد الموجود شى وحد الجسم شى

la de ser necesario y en ser necesario consiste toda su realidad extramental. De esto necesariamente se sigue que no tiene género, ni diferencia específica ni demostración *a priori* posible. Mejor dicho, en él estriba la demostración *a priori* de todas las demás cosas. Su misma existencia en sí es perpetua y eterna y con ella no se compadece la inexistencia, es decir, que no puede existir tan sólo en potencia [1]. Y de todo ello necesariamente se concluye ser imposible que no exista. Tampoco necesita de cosa alguna para prolongar su eternidad, ni cambia de uno a otro estado. En sí mismo es un ser único por cuanto la realidad que tiene no la tiene de otro ser distinto de Él, y es, además, único por cuanto no admite divisibilidad como la admiten las cosas dotadas de magnitud y cantidad. Por consiguiente, no se le puede atribuir ni el cuanto ni el cuando ni el donde, como que en sí mismo no es cuerpo. Finalmente, es también único en cuanto que su esencia no se debe a cosas distintas de ella misma, las cuales con su reunión hayan servido para darle la existencia. Ni siquiera su esencia es resultado de conceptos, como, por ejemplo, los conceptos de materia y forma [2], y los de género y di-

es una adición que no se halla en el ms. de Leiden ni en la traducción de Gundisalvo y realmente interrumpe el sentido que en la traducción he tenido que reanudar con el *No tiene digo otra quididad...*

1 Nótese bien cómo explica el: *al-ʿadam* = العدم = inexistencia o privación de existencia, con la indicación implícita de que puede tener existencia y por eso dice: existencia eterna que no puede amalgamarse ni combinarse con la inexistencia, combinación que se ha de admitir en los entes posibles cuya esencia se da ya como idea platónica subsistente y capaz de recibir la existencia en el mundo sublunar. No es, pues, el *al-ʿadam* la simple *nada*, en el uso filosófico.

2 Nótense los dos grados de unicidad que exige en Dios: a) Niega la multitud de partes distintas que compongan la esencia divina y de las cuales reunidas resulte una cosa: بمعنى أن ذاته ليست من اشياء غيره كان منها وجوده b) Niega que la esencia divina sea resultado aun de conceptos: ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له. Nadie extrañará que al-Fārābī niegue también en Dios la distinción de conceptos. Pero lo que debe llamar la atención, es que ponga tan sólo distinción de conceptos entre *la materia y la forma*. Algazel en los *Maqāṣid* no sólo pone también este mismo ejemplo de conceptos sino que pone, además, *la esencia y la existencia:* 'Omnis enim multitudo unius rei: vel est ex partibus constituentibus unitatem eius, sicut est mul-

ferencia específica. De consiguiente, tampoco puede tener contrario. Él es la bondad pura, el entendimiento puro, el inteligible puro, el inteligente puro; mas todas estas tres cosas son en Él una sola cosa. Es providente, vivo, sabio, poderoso y volente. Tiene el sumo grado de hermosura, perfección y esplendor. En sí mismo posee el más soberano gozo. El primer amante y primer amado. De Él procede la existencia de todas las cosas, en cuanto que a todas hace llegar una huella de su propia existencia y de ese modo llegan ellas a existir. Uno cualquiera de los seres que en serie continua van recibiendo la existencia, procede de una huella de su ser.

6. Todo ser real, una vez que ha recibido de Él la existencia, queda encuadrado en una categoría y grado especial. Pero de Él fluye la existencia de los seres, sin que para ejercer Él ese influjo haya de tener intención análoga a la que nosotros en el caso tendríamos y sin que Él tenga propiamente intención de cosa alguna [1]. Tampoco fluyen de Él las cosas de un modo

titudo corporis (اذ الكثرة انما تكون بكثرة الاجزاء التى يستقل أحادها ككثرة الجسم المواف) vel est ex hiis in quae res *intelligitur* dividi, cum *intelligitur* dividi in duo, quorum alterum non existit sine altero, ut forma et materia, vel est ex esse, et ex eo quod ipsa rest est (او بكثرة المعنى بان يقسم الشىء الى امرين لا يستقل احدهما دون الاخر كالصورة والهيولى او كالوجود والماهية) Cf. ed. Muckle, pp. 56, 35-57, 5; ed. de El Cairo, 1913, p. 143, 12-15. Algazel, como de ordinario, va plagiando aquí a Avicena, *Le livre de Science*, París, 1955 y en éste hallamos: 'Il ne se peut point que l'Être nécessaire comporte multiplicité, de telle façon qu'il résulte de nombreuses choses (comme le corps humain qui résulte de nombreuses choses) ou de choses qui sont parties diverses se tenant chacune isolément (comme le bois et la maçonnerie dans la maison) de chosses diverses qui se distinguent les unes des autres réellement et non pas dans l'être (comme la matière et la forme dans les corps naturels); et cela parce que l'essence de l'Être nécessaire serait ainsi reliée à des causes comme on l'a déjà dit (143)'. Si esta traducción es fiel, habría que concluir que Algazel (y lo mismo se entendería de al-Fārābī) tomaban la palabra *concepto* en un sentido amplio y que omitía la enseñanza de que tampoco se puede admitir en el Ser necesario distinción real entre conceptos ni entre atributos. Lo cual parece omisión algo grave. Pero advierto que la demostración de que en los cuerpos naturales hay materia y forma no prueba distinción real entre ambos conceptos. Cf. M. Alonso, *Liber de unitate et uno* en *Pensamiento*, 13 (1957), p. 190 s.

[1] Lo que al-Fārābī intenta con estas palabras o al menos lo que intrínseca-

natural, esto es, sin que Él tenga de ello ningún conocimiento y voluntaria complacencia en que las cosas se produzcan y se realicen. Por el contrario, de Él emanan todas las cosas, por cuanto que al conocerse a sí mismo, forma en sí como principio una serie ordenada de bienes que en la existencia se darán como conviene que se den. Y de este modo su ciencia es causa de la existencia de las cosas que ha conocido. Pero de aquí no se sigue en modo alguno que su ciencia de las cosas sea temporal, sino que lo que se sigue es que Él es causa de la existencia de todas las cosas en cuanto que desde siempre en la eternidad les ha concedido la existencia y absolutamente apartado de ellas lo que las privaría de existir, pero no en el sentido en que, supuestas ellas sin existir en un momento dado, les haya luego concedido la simple existencia. Él es la causa del primer ser innovado. Esa innovación no es más que una perpetua conservación de la existencia en aquellas cosas cuya existencia, además de no ser permanente por sí misma, tampoco puede referirse a causa alguna distinta del creador, sino que, por el contrario, por ser Él el creador, todas las cosas con una relación idéntica en todas se refieren a Él, bien sea porque entre Él y el (primer) ser creado no puede darse ninguna cosa intermedia, bien sea porque mediante el (primer) ser creado es causa de todas las otras cosas. Él es àquel de cuyas acciones no puede preguntarse el porqué, ya que lo que hace no lo hace por razón de otra cosa distinta.

7. Numéricamente el primero de los seres creados es uno solo y se llama *inteligencia primera*. Pero en la creación de este primer ser se introduce accidentalmente una pluralidad, porque esa inteligencia *per se* es un ente posible en la existencia, pero por razón del ser primero es necesaria [1] y, de consi-

mente le mueve a estas expresiones, es el evitar la idea de que Dios, el Ser necesario, pueda amar a sus criaturas con un amor verdadero, y en ello sigue netamente a Aristóteles, cuyo Dios mueve como objeto, pero Él no tiene amor a lo que se mueve hacia Él. El crear no es, pues, un verdadero beneficio, un acto de benevolencia, en ese sistema, como no lo es en Aristóteles.

1 Hace Dios *una* cosa y resultan *dos*. Da Dios la existencia y aparece que la cosa ya tenía de suyo lo que es en sí misma. He aquí un momento en que apare-

guiente, ella conocerá su propia esencia y conocerá al ser primero. La pluralidad, pues, que hay en el primer ser creado, no emana del ser primero, porque la posibilidad misma de existir la tiene de su propia esencia, mientras que del ser primero recibe tan sólo la necesidad de existir [1].

8. De la inteligencia primera en cuanto necesaria en la existencia y conocedora del Primero, emana otra inteligencia, en la que habrá también pluralidad al modo antes explicado, mientras que de esa misma inteligencia primera, en cuanto posible en la existencia y conocedora de su propia esencia, emanará en segundo lugar la esfera más alta y externa de los cielos con su materia y con su forma, forma que constituirá su alma. Se pretende con esto decir que esas dos cosas (la existencia contingente que posee y el conocimiento de su propia esencia) son causa de otras dos, esto es, de una esfera y de un alma.

9. De la segunda emanará una tercera inteligencia y, además, otra esfera (con su materia y forma) por de dentro de la esfera más exterior y emanarán tantas cosas únicamente por la pluralidad que en la creación accidentalmente se introdujo,

ce clara la objetivación de los posibles. Para al-Fārābī el ente posible es algo en sí, como verdadera idea platónica. Eso que es en sí, es antes que lo que tiene de otro, es anterior a lo que de otro pueda recibir. 'La esencia *(al-māhiya)* causable por sí sola no existe; pero mediante otra cosa existe. Ahora bien, lo que por sí misma tiene, es anterior a lo que de sí misma no tiene. Por tanto, a la esencia causable, como ella de suyo no existe, precederá la inexistencia. Por tanto será producible, aunque no en un tiempo precedente' (Al-Fārābī, *Fuṣūṣ*, n. 3). Igualmente Avicena: 'Id quod est rei ex se ipsa, prius est eo quod est ei ex alio a se' *(Metaphysica*, VIII, 3, f° 98 *vb*, 52). Ya antes habría escrito: 'Et haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare rei esse post non esse absolute. Causatum enim quantum est in se, est ut sit non; quantum vero ad causam suam est ei ut sit. Quod autem est rei ex se ipsa, apud intellectum prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio a se. Igitur omne creatum est ens post non ens posterioritate essentiae' *(Metaphysica*, VI, 2, f° 92 *ra*, 43-48). Hay algo que las cosas no reciben de Dios. Si tenemos como esencia, eso que las cosas son en sí y por sí, y si consideramos como existencia lo que reciben de Dios, la esencia y la existencia se distinguen realmente. Así se consideran ambos términos en el orden de los predicamentos. Otra cosa sería si se consideran en el orden de los predicables.

[1] Creo que debe leerse وجوب الوجود con el ms. de Leiden y no وجه من الوجود como tenemos en el impreso.

como al principio dijimos, en la primera inteligencia. De este modo, inteligencia y esfera emanan de otra inteligencia anterior. Por lo que a nuestra ciencia toca, tan sólo de un modo general podemos saber cuántas son estas inteligencias y estas esferas, en cuanto que una de las inteligencias activas producirá una última inteligencia activa, abstracta y sin materia. Entonces tendrá fin el número de las esferas y entonces obtendrá su término la emanación de estas inteligencias que iban saliendo unas de otras en cadena continua. Estas tales inteligencias constituyen especies distintas. Mejor dicho, cada una constituye una especie aparte y por sí sola. La última de ellas produce en cierto modo la existencia de las almas sublunares, y mediante las esferas celestes, produce además en cierto otro modo los cuatro elementos *(al-arkān)*.

10. Los elementos dan necesariamente lugar a distintas combinaciones según las proporciones entre ellos requeridas para que puedan recibir almas vegetativas, animales y humanas racionales [1]. Esta exigencia proviene tanto de parte de la substancia que es causa (inmediata) de los seres que existen en este mundo sublunar, como de parte de las esferas que se mueven alrededor de un punto fijo e inmóvil. De ese ordenado movimiento y de ese girar las esferas unas dentro de otras resultan los cuatro elementos. Cada una de las inteligencias conoce por necesidad la serie ordenada de bondades que de ella necesariamente van a proceder y, por esta razón, viene a ser la causa de aquel bien que necesariamente procede de ella. Los seres (cuerpos) celestes tienen conocimientos universales y tienen conocimientos particulares, esto es, son capaces de una especie de cambio de un estado a otro estado por la vía de la imaginativa, de la cual en ellos nacerán imaginaciones corpóreas que serán la causa inmediata del movimiento, mientras que los particulares que imaginan, darán lugar a la continuidad de los movimientos corpóreos. Además, aquellos cambios serán causa también de

[1] Parece mejor lectura la del ms. de Leiden والانسانية الناطقة que el único término والناطقة del impreso.

cambios en los cuatro elementos y de todos los cambios que en el mundo de los generables y corruptibles irán apareciendo.

11. La posesión de una misma cosa común a todos los cuerpos celestes (quiero indicar el movimiento rotatorio que de ellos procede) es la causa de que a los cuatro elementos (materias) sea también común una misma materia, mientras sus otros distintos movimientos serán causa de cuatro formas distintas y los pasos de un estado a otro serán la causa de cambios en los cuatro elementos (materias) y de la generación de los generables y de la corrupción de los corruptibles.

Aunque a la acción común de los cuerpos celestes sobre los cuatro elementos (materias) se deba la composición de la materia y forma, sin embargo la materia de las esferas y de los cuerpos celestes es distinta de la materia de los cuatro elementos *(al-arkān)* y de la de los generables, como las formas de aquellos son también distintas de las formas de éstos, aunque es verdad que la corporeidad se debe a una acción común, porque en ellos las tres dimensiones son singulares y propias [1]. Y siendo ello así, repugna la realidad extramental en acto de la materia *(hayūlà* = hyle) sin la forma [2], como repugna también la realidad extramental en acto de la forma natural sin la materia. Mejor dicho, la materia para existir en acto exige siempre la forma. Finalmente, también repugna que una de ellas sea causa de la otra. Mejor dicho, ambas exigen simultáneamente una causa (eficiente) distinta de ellas para poder existir.

12. Los movimientos celestes son situadores y causa de las distintas situaciones que los cuerpos van ocupando y se debe a la rotación, mientras que, al contrario, los movimientos de los generables y corruptibles encuadran en espacios y lugares propios, cuantitativos y cualitativos. Análogos movimientos existen

[1] Singulares y propias. En árabe مفروض significa: impuestas, prescritas, supuestas, etc.

[2] La existencia de la materia: وجود الهيولى. Antes nos dijo al-Fārābī que la materia y forma eran conceptos de una misma cosa. Claro es que los componentes de la esencia (materia y forma) no existen el uno sin el otro al menos en cuanto componentes. La existencia de la materia en acto sin la forma es un absurdo, como lo es también la existencia de la forma sin la materia.

también en los cuerpos simples; pero son de dos clases: unos se alejan del centro y otros se acercan a él. Por último los movimientos de las cosas compuestas son proporcionales a la cantidad y grado que de los cuatro elementos (materias) predomina entre los simples de los que son combinaciones resultantes.

13. El principio del movimiento o del reposo que no proviene de afuera o de una voluntad externa, se llama natural. Los movimientos serán entonces de idéntica naturaleza e involuntarios. En el caso, el principio recibe el nombre de alma vegetativa [1]; o bien, serán movimientos voluntarios según una o según varias tonalidades y visos, cualesquiera que ellas sean. El principio se llama entonces alma animal y alma celeste (de los astros). El movimiento continuo de una misma cosa se llama tiempo y las partes del tiempo se llaman momentos (o espacios de tiempo = *anā'*). Repugna que el movimiento haya tenido comienzo temporal o que haya de tener fin temporal. La razón es porque bajo un respecto sería forzosamente movido y bajo otro respecto sería forzosamente motor. Ahora bien, un motor que al mismo tiempo es movido, necesita él también de otro motor, puesto que todo lo que se mueve depende de un motor y nada se mueve por sí mismo. De aquí necesariamente se sigue que no son infinitos en número los motores, sino que necesariamente debemos llegar a un motor inmóvil. De otro modo, tendríamos que admitir la existencia de dos motores y aun de motores infinitos. Pero ello sería un absurdo. Es, pues, necesario un motor inmóvil único, independiente de dimensiones, incorpóreo, indivisible e inmultiplicable bajo todo respecto.

14. Llámase lugar a la superficie común de un cuerpo circundante y otro circundado. En la realidad efectiva extramental no puede existir el vacío. De los cuerpos celestes proceden las direcciones espaciales (hacia un lugar) por estar dentro de esferas dotadas de centro. Por eso, cuando en la naturaleza hay inclinación a girar, repugna que a la vez tenga inclinación a moverse rectilíneamente. Pues bien, todo generable y todo corruptible está dotado de inclinación rectilínea, mientras

[1] Parece que aquí falta algo en el texto.

que las esferas celestes por su misma naturaleza tienen inclinación a girar.

15. No hay dimensión que por división llegue a carecer de partes. Los cuerpos no se componen de partes indivisibles (átomos), porque de partes indivisibles no puede venir la composición de un cuerpo ni el movimiento ni el tiempo. Además, repugna que los seres mensurables y los números mismos ordenados en serie sean infinitos en acto, como también repugna, así en el vacío puro como en el espacio realmente ocupado, una distancia infinita, pues repugna un ser (corpóreo) sin límites y también repugna el movimiento continuo sin límites a no ser el rotatorio. De este movimiento depende el tiempo. En el movimiento rectilíneo no hay necesariamente continuidad, ni cuando se dirige en una dirección, ni cuando se aparta de ella, ni cuando al apartarse forma algún ángulo.

16. Cada cuerpo tiene un lugar propio al cual internamente es atraído. Si el cuerpo es simple, su lugar y figura serán necesariamente de la misma especie sin diferenciación alguna intrínseca. Así, por ejemplo, son los cuerpos esféricos e igualmente la figura de cada uno de los cuatro elementos se asemeja también a una esfera. Además, cada cuerpo particular por su misma esencia posee cierta aptitud que será principio de su movimiento. La causa formal de los distintos cuerpos son los distintos principios que en ellos hay. Los cuerpos simples del mundo tienen lugares propios, pero ninguno de ellos puede tener dos lugares propios. El mundo es un ser compuesto de elementos simples que forman una esfera, ni puede haber cosa alguna fuera del mundo. No está, pues, el mundo en lugar alguno, ni vendrá a establecerse en el vacío ni en el lugar ocupado. Cuando un cuerpo natural cualquiera llegó ya a su lugar propio, tan sólo por violencia podrá ser removido de allí, mientras que cuando está fuera de su lugar propio, él mismo se moverá naturalmente hacia él.

17. La naturaleza de las esferas celestes es una quinta naturaleza que ni es caliente ni fría, ni es pesada ni es ligera. Nada podrá romperla. No se da allí principio de movimiento rectilíneo, ni en su movimiento encuentran oposición contraria

alguna. El modo de ser [1] de las esferas celestes no está destinado a convertirse en otra cosa distinta, sino que ése es para ellas su estado propio. Su movimiento no es de sola naturaleza, sino que también es anímico, pero no se debe a la concupiscencia ni a la ira, sino al deseo de asemejarse a las inteligencias separadas de la materia [2]. A cada una de las esferas celestes corresponde una inteligencia separada propia a la que tiende a asemejarse. Repugna que la aspiración o tendencia de todas las esferas celestes se deba a una sola cosa y a un solo género. Mejor dicho, cada una debe tener su objeto de aspiración único y distinto del objeto a que aspira otra cualquiera. Sin embargo, todas aspiran también de consuno [3] a un amor único que es el amado primero. De aquí se sigue necesariamente que cada uno de los cuerpos celestes tiene una potencia motriz infinita, pero siendo finitas las potencias propias de un cuerpo cualquiera repugnará que una fuerza finita y limitada pueda mover un cuerpo por espacio de un tiempo infinito, como repugnaría también que una fuerza finita moviera un cuerpo infinito y que un cuerpo sea causa de la existencia de otros cuerpos, o causa de la existencia de las almas o de las inteligencias separadas.

18. En los cuerpos originados por los cuatro elementos no sólo hay potencias naturales aptas para la acción, como son

[1] Modo de ser = وجود. Ninguna existencia en el sentido de última actualidad puede ser ya en el orden natural parte constitutiva de otra cosa, aunque se trate de individuos de la misma especie, porque cada uno tiene una existencia absolutamente propia y absolutamente exclusiva. Al-Fārābī presupone aquí la posibilidad de convertirse un *al-wuǧūd* en otro *al-wuǧūd*, es decir, que *al-wuǧūd* aquí no es la existencia en el sentido de última actualidad.

[2] Avicena, *Metaphysica*, IX, 2, dice: 'Otro autor que con sus elucidaciones exornó también los libros del Primer Maestro reduciéndolos a un breve comentario (si bien no siempre alcanzó su profundo significado), nos manifiesta su parecer casi con estas palabras: Lo más verosímil y lo más cierto es que cada esfera tiene un principio de movimiento propio y que a este principio de movimiento propio corresponde un objeto amado separado.' (Cf. M. Alonso, *Temas Filosóficos Medievales*, pp. 125-127). Si esto se compara con el presente pasaje, se verá que Avicena habla claramente de al-Fārābī.

[3] La lectura del ms. de Leiden يشتركون me parece preferible a la que tenemos en el impreso: مشترك.

el calor y el frío, sino también poseen potencias naturales aptas para recibir la acción de otras cosas, como son la humedad y la sequedad. Hay también en ellos otras potencias activas y pasivas como el gusto que es activo en la lengua y en la boca, y como es el olor que es activo en el órgano del olfato, y como son la dureza y la blandura, la aspereza y la viscosidad. Todo esto procede de aquellos cuatro elementos que son primordiales y primitivos. Cuerpo muy caliente por naturaleza es el fuego, y cuerpo muy frío por naturaleza es el agua. El aire es de suyo [1] muy apto para moverse en él (ralo) y la tierra es muy espesa y densa. Estas cuatro materias (elementos) que son las raíces de toda generación y de toda corrupción, son susceptibles de trasformarse una en otra. Y los generables y corruptibles que de ellas se originan, son debidos a combinaciones producidas en esas raíces por la distinta disposición que tienen para recibir diferentes caracterizaciones y diferentes formas con que constituirse.

19. De estas formas (primitivas) derivan las cualidades sensibles, cualidades éstas que son perecederas y substituíbles por otras diferentes, mientras que aquellas formas perseveran siempre en su propio estado. También perseveran sin corromperse las potencias y formas resultantes de las cuatro combinaciones. Combinación quiere decir cambio de estado en las cuatro cualidades y el paso de un contrario a otro. Esas combinaciones son el resultado de las potencias radicales primitivas, cuando el influjo de unas se ejerce y obra en las otras hasta obtener una cualidad intermedia (una complexión equilibrada). Esa combinación intermedia la predeterminó Dios al crear las raíces de todos los seres (corpóreos). De éstas hizo Dios salir las distintas combinaciones y a cada combinación comunicó una especie y prefijó las cosas de modo que cuanto una combinación cualquiera quedase más alejada del justo medio, en ese grado diese lugar a especies tanto más alejadas de la perfección, como hizo también que la especie menos alejada del justo medio fuese precisamente la organización del hombre, adaptándola de ese

[1] El aire es de suyo الجري, es decir, fácil para correr y colarse por él: ralo.

modo para recibir al alma racional. Cada especie de plantas está caracterizada por un alma, que es la forma de aquella especie. Y de esa forma fluyen las potencias que en aquella especie representan una perfección de los órganos con que actúan. De análogo modo se ha de pensar también de una especie cualquiera de animales.

20. Entre todos los animales fué en particular el hombre privilegiado con un alma no solamente dotada de potencias con que pueda actuarse mediante órganos corpóreos, sino también con una facultad capaz de actuarse sin tales órganos corpóreos. Esta facultad es el entendimiento [1]. A aquellas potencias antedichas pertenece la capacidad de alimentarse, la de medrar y la de engendrar. Cada una de estas potencias tiene a otras bajo su servicio. Entre las potencias dichas poseemos ciertas facultades externas y poseemos también los sentidos internos: la imaginativa, la estimativa, la memoria y la cogitativa. Tenemos, además, la potencia locomotiva, la concupiscible, la irascible y las potencias que ejecutan los movimientos de los miembros. Ninguna de estas facultades que acabamos de nombrar se actúa a no ser mediante órganos y tan sólo así podrá actuarse. Ninguna, pues, de estas facultades existe separada de la materia.

21. Entre las facultades del hombre se deben enumerar también tanto la razón práctica que es la que hace ver qué actos humanos se deben hacer, como la razón especulativa, que es aquella con que se perfecciona la substancia misma del alma hasta convertirla en substancia intelectiva en acto. Sin embargo, en estos entendimientos o razones se dan diversos grados: el entendimiento hílico, el entendimiento habitual y finalmente el entendimiento adquirido. Pero todas estas facultades que se dicen intelectuales, son una misma substancia, simple e incorpórea. Sin embargo, nunca se reducen de la potencia al acto ni llegan a ser entendimiento perfecto, sino mediante una inteligencia separada. Tal es *la inteligencia activa* que las reduce al acto. Repugna que las cosas del orden intelectual puedan reducirse a

[1] Sin dudar debe aquí leerse العقل con el ms. de Leiden y no الفعل como está impreso.

algo dotado de partes o de lugar, esto es, necesariamente son algo separado enteramente de la materia, algo que aun después de la muerte del cuerpo, persevera existiendo. Mejor dicho, aun entonces en ese estado son algo incapaz de corrupción siendo como son una substancia simple. Tal es en realidad de verdad el hombre con las potencias que en él se distribuyen por los miembros. Su origen como debido al dador de las formas [1] tiene lugar en el momento de originarse algo dispuesto a recibirlas.

22. Tal es el cuerpo cuando ya se va preparando y madurando para aparecer. No solamente consta del corpúsculo sino también del espíritu formado en el interior del corazón aunque debido a todas las partes del cuerpo. Tal es la primera morada del alma. Repugna la existencia del alma antes de la del cuerpo, aunque otra cosa haya dicho Platón, como repugna también el paso del alma de un cuerpo a otro, aunque así lo afirmen los partidarios de la metempsicosis.

Las almas, después de la muerte del cuerpo, entrarán en un estado de felicidad o, al contrario, de infelicidad y aun serán estos estados muy distintos en cada alma según los merecimientos de cada uno y según el cumplimiento de los deberes y de la justicia, algo así como el hombre está bueno y sano por el buen régimen de la salud del cuerpo [2]. El éxito feliz de todas

[1] Obsérvese que ya al-Fārābī nos habla del *dador de las formas:* واهب من الصور. Sin embargo, suele atribuírse a Avicena la invención del *dador de las formas.*

[2] Adviértase bien aquí la afirmación taxativa y neta de la inmortalidad del alma. Al-Fārābī puede contarse entre los sabios que demuestran apodícticamente la inmortalidad del alma, como decía Averroes. (Cf. M. Alonso, *Teología de Averroes*, pp. 343-349). Es muy de notar que no se trata de la inmortalidad del género humano ni de la especie humana con una inmortalidad *genérica*, ni se trata tampoco de la conversión de todos los hombres en un solo individuo que sería inmortal, sino que se trata de las almas individuales de todos y cada uno de los hombres: de unos que *se salvan* y otros que *se condenan*, de unos que tienen más méritos y más felicidad, y de otros que tienen menos, etc. La inmortalidad que afirma al-Fārābī es necesariamente *individual* y la tendrán individualmente tantos individuos aparte y por sí, cuantos hombres habrá numéricamente en el mundo. Enumérese el número de individuos que tendrá el mundo y ese mismo número será el de los diversos y distintos inmortales que en el otro mundo ha de haber.

estas cosas está en manos de Dios y con él llegarán ellas al fin para que fueron creadas. A todo se extiende la providencia divina y con todo queda íntimamente unida. De su decreto y determinación pende todo lo que llega a ser. También las deficiencias en las cosas dependen de su determinación y decreto, aunque propiamente esas deficiencias deben decirse consecuencia natural de las cosas que tan sólo con deficiencias pueden darse y así el mal necesariamente va unido con los generables y corruptibles. Esas deficiencias y males son, pues, accidentalmente laudables, porque si no se diesen, muchos bienes no podrían permanecer, y si los muchos bienes que de ese modo vienen a las cosas, se alejasen por los pequeños males y deficiencias que necesariamente van con los bienes, entonces sería el mal mucho mayor.

Un saludo...

Fin de la carta.

Manuel Alonso Alonso, S. I.

MÁS RECTIFICACIONES A LA HISTORIA DE LOS ÚLTIMOS NAṢRĪES

UN SULTÁN LLAMADO MUḤAMMAD «EL CHIQUITO»

En un trabajo publicado en esta misma revista, en el que estudiaba la genealogía de los naṣrīes que reinaron en Granada durante el siglo XV y refiriéndome al monarca granadino que los cronistas castellanos apellidan *El Cojo*, escribí lo siguiente: «A la identificación de Muḥammad *El Cojo* puede llevarnos una moneda acuñada por un sultán llamado Muḥammad ibn Muḥammad [VIII] ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V] ibn Yūsuf [I] ibn Ismāʿīl [I] ibn Naṣr. La publicó Gaspar Remiro *(Una rectificación a la genealogía de los reyes nazaríes de Granada*, Granada 1908) y se conserva hoy en el Instituto de Valencia de Don Juan. Se trata de un hijo de Muḥammad VIII *El Pequeño*, nieto de Yūsuf III, biznieto de Yūsuf II y tataranieto de Muḥammad V. Ni las crónicas castellanas ni las historias árabes citan como rey de Granada a un monarca que tuviese esta genealogía. Un hijo de Muḥammad *El Pequeño* no podía alcanzar el trono, por razón de edad, hasta casi mediado el siglo XV. Por aquel entonces reinaba en Granada, según afirman los cronistas castellanos, un sultán llamado Muḥammad y apellidado *El Cojo*. Identificados ya *El Zurdo* y *El Pequeño*, por exclusión de otra posibilidad, hay que atribuir la referida dobla a Muḥammad *El Cojo* y, en consecuencia, identificar a éste con el hijo de Muḥammad *El Pequeño*, al menos

provisionalmente, hasta que la aparición de nuevos testimonios atestigüe otra cosa, aunque no falten razones que pudieran inclinarnos a rechazar tal identificación. Una de ellas, y de no poco peso, es la de que el *infante Cojo* comenzara a intervenir en la lucha de frontera hacia 1431. En esa fecha un hijo de Muḥammad *El Pequeño* había de ser mozo de escasa edad» [1].

Los testimonios a que antes aludo han aparecido y permiten, a mi juicio, determinar a quién debe ser atribuída la dobla citada, al mismo tiempo que atestiguan la existencia de un nuevo sultán granadino que no figura en la serie de los naṣríes, a pesar de que algún cronista castellano lo mienta de pasada. Como yo sospechaba, dicha dobla no corresponde al sultán Muḥammad que los cronistas castellanos apellidan *El Cojo*, el cual reinó por vez primera, desde comienzos y hasta mediados del año 1445 y por segunda vez, desde comienzos de 1446, hasta fines de 1447 o los primeros meses de 1448 [2]. El hijo de Muḥammad VIII *El Pequeño*, a quien pertenece la dobla, ocupaba el trono en la segunda mitad del año 1452. Su reinado, que coincidió con una era de paz exterior, como luego veremos, no ha sido registrado por los historiadores, acaso porque transcurrió sin pena ni gloria, durante un espacio de tiempo y en circunstancias que no es posible precisar. Sin embargo, la dobla varias veces citada atestigua su sultanato y los documentos que publico como apéndices permiten situarlo en el referido año de 1452.

Examinemos ahora la información que se halla a nuestro alcance, respecto del sultán Muḥammad, hijo de Muḥammad VIII *El Pequeño* y del sultán Muḥammad, que nuestros cronistas apellidan *El Cojo*. Sabemos por aquéllos que, a fines del año 1429, el usurpador Muḥammad IX *El Zurdo* destituyó por vez segunda y definitivamente al monarca legítimo Muḥammad VIII *El Pequeño*, apoderándose violentamente de la Alhambra, en la que el último se encontraba, con su familia y sus adictos [3]. El

[1] Cf. Al-Andalus, vol. XX (1955), pp. 397-398.
[2] Cf. ibidem, p. 402.
[3] Ibidem.

usurpador detuvo a cuantas personas halló en los palacios y alcazaba y encarceló al sultán depuesto y a su hermano, el príncipe Abū-l-Ḥasan ʿAlī en el castillo de Salobreña [1]. *El Zurdo* retuvo consigo a los hijos de *El Pequeño* y algunos meses después mandó ejecutar a los presos de Salobreña [2].

Dos años más tarde, Yūsuf IV ibn al-Mawl con el apoyo de las tropas castellanas, arrebató el trono a *El Zurdo* y éste huyó de la Alhambra, llevándose «a dos fijos del rrey Chico, al qual el rey Ezquierdo había mandado degollar» [3]. Después de esto no volvemos a tener noticia de los hijos de Muḥammad VIII *El Pequeño*, salvo la información que nos suministra la dobla antes citada, la cual acredita que uno de ellos, llamado Muḥammad, como su padre, fué rey de Granada. Cabe pensar, por nuestra parte, que *El Zurdo* no apartó nunca de su lado a los hijos de *El Pequeño*, quienes, como herederos legítimos, en línea directa, de la corona naṣrī, tenían mejor derecho al trono que aquél había usurpado y cabe pensar que, durante muchos años dichos hijos de Muḥammad VIII *El Pequeño* vivieron en una especie de libertad vigilada, si no es que el usurpador los tuvo encerrados en el propio palacio de la Alhambra.

Algún cronista castellano de la época de Enrique IV nombra a un sultán granadino llamado Muḥammad y apellidado unas veces *El Chico* y otras *El Chiquito* [4], el cual sultán reinaba, según dicho cronista, hacia la mitad del siglo XV. Dos documentos que se conservan en el Archivo Municipal de Murcia y que fueron publicados por el señor Torres Fontes, se refieren también a este rey *Chiquito* y lo dan como reinante en los años 1451 y 1452 [5]. La información del cronista podía ser errónea,

1 Cf. Alvar García de Santa María, *Crónica de don Juan II de Castilla*, apud CODOIN, vol. C, p. 164.

2 Cf. Pedro Carrillo de Huete, *Crónica del Halconero de Juan II*, apud ed. Carriazo (Madrid 1946), p. 91.

3 Cf. ibidem, pp. 121-122.

4 Cf. Alonso de Palencia, *Crónica de Enrique IV*, apud versión de Paz y Meliá, vol. I (Madrid 1904), pp. 172-173.

5 Carta fechada el 12 abril 1451, de Chinchilla a Murcia, comunicando la amenaza de la venida del «rey Chico de Granada» (Archivo de Murcia, leg. 18, carta 132) y otra de Alonso Fajardo al Concejo de Murcia sobre cautivos cristia-

pero los documentos acreditan de manera fehaciente la existencia de un monarca llamado Muḥammad y apellidado *El Chiquito*, que en los años 1451 y 1452 era sultán de Granada. Sin embargo, frente a esto, los documentos árabes y otros documentos castellanos de aquel tiempo, atestiguan también que en los mencionados años de 1451 y 1452, Muḥammad IX *El Zurdo* ocupaba el trono granadino [1]. Tal contradicción en fuentes documentales resultaba inexplicable y había que esperar el descubrimiento de nuevas fuentes para ver la manera de aclarar lo que a mi juicio aparecía muy oscuro.

He tenido la suerte de dar, en el Archivo de Murcia, con una parte de la documentación de la tregua convenida entre Juan II de Castilla y la corona de Granada, en julio de 1452, poco después de la batalla de los Alporchones, y los documentos hallados proyectan alguna luz sobre la política interna de Granada en aquel tiempo y explican satisfactoriamente la supuesta contradicción de fuentes documentales, a que antes aludo. Estos documentos, que publico en apéndices, son una carta, fechada en Burgos el 6 de agosto de 1452, de Juan II de Castilla a don Pedro, señor de la Casa de Aguilar, alcalde mayor de Córdoba, otorgándole poderes para tratar y concertar una tregua de cinco años con «el Rey don Mahomad de Granada e con el Rey don [Mahomad] su sobrino, llamado Rey Chiquito»; otra del mismo monarca, escrita también en Burgos el mismo día, comunicando al Concejo de Murcia el otorgamiento de poderes para convenir la tregua con «el Rey don Mahomad de Granada e con el Rey don Mahomad su sobrino, llamado Rey Chiquito»; otra carta del mismo monarca, fechada también en Burgos el mismo día, publicando la tregua convenida con los citados reyes; otra carta de don Pedro, señor de la Casa de Aguilar, fechada en Cañete el 20 de septiembre de 1452, otorgando poder a su criado Alfonso de Vargas, autorizándole a

nos que tienen «el rey Chico e moros de Granada» (Archivo de Murcia. Cartas a la Ciudad. Carta nº 31), publicada por Torres Fontes en apéndice a su *Fajardo el Bravo* (Murcia 1944), p. 132.

[1] Cf. mi estudio *Nuevas rectificaciones...*, citado supra, p. 401.

vigilar el cumplimiento de la tregua convenida con «el Rey de Granada e con su regno» y finalmente, otra carta del mismo, escrita también en Cañete en la misma fecha y dirigida al Concejo de Murcia, solicitando de éste «el seguro» de cumplimiento de la tregua, preciso para obtenerlo a su vez «del Rey de Granada para esa cibdad e su tierra» [1].

Del contenido de estos interesantes documentos se desprende claramente que en 1452 reinó en Granada un sultán llamado Muḥammad, el cual tenía asociado al trono a otro sultán llamado también Muḥammad, sobrino del anterior y conocido por el apelativo de *El Chiquito*. Que este último gobernaba en tal condición y no con independencia del primero, se deduce de las frases «con el Rey de Granada e con su regno», que figuran en los documentos que publico como apéndices IV y V de este estudio. Voy a tratar ahora de identificar a ambos monarcas. Para ello recordaré que en carta del concejo de Chinchilla al de Murcia, fechada el 12 de abril de 1451, se mienta al «rey Chico de Granada» [2], el cual, consecuentemente, gozaba ya de tal condición de monarca asociado, al menos desde aquella fecha. Consta también, por documento árabe, que en el mismo año de 1451, reinaba en Granada Muḥammad IX *El Zurdo* [3].

No implica gran esfuerzo advertir que el primero de los dos sultanes Muḥammad, mentados en los documentos de que me ocupo, es el referido Muḥammad IX *El Zurdo*. No es posible identificar a Muḥammad *El Chiquito* con ninguno de los otros dos monarcas que reinaron en el siglo XV y tuvieron el mismo nombre y apelativo. Uno de ellos, Muḥammad VIII, hijo de Yūsuf III, a quien los granadinos conocieron por al-Ṣagīr *(El Chico)* en razón de que era un niño de escasa edad cuando alcanzó el trono y al cual Alvar García de Santa María y los que siguieron su información denominan unas veces *El Pequeño* y otras *El Chico*, murió veinte años antes, en marzo de 1431, ejecutado por orden de *El Zurdo* [4]. El otro, Muḥam-

1 Cf. infra, apéndices IV y V.
2 Cf. supra, p. 277, nota 5.
3 Cf. supra, p. 278, nota 1.
4 Cf. supra, p. 277, nota 2.

mad XI *(Boabdil)*, conocido también por *El Chiquito* para diferenciarlo de su tío Muḥammad XII *El Zagal*, no había nacido aún en el año 1452. Su padre, Abū-l-Ḥasan ʿAlī *(Muley Hacén)*, desposó a su madre la princesa Fāṭima, hija de Muḥammad IX *El Zurdo*, después del año 1453 [1].

Tampoco es posible identificar a Muḥammad *El Chiquito* de nuestros documentos, con Muḥammad X *El Cojo*, en primer lugar porque ambos aparecen citados con distinto apelativo; después, porque el mote de *Chiquito* alude a escasa edad y juventud que no podían concurrir en *El Cojo*, quien veinte años antes había mandado el ejército granadino que libró la batalla de la Higueruela [2], y finalmente porque Muḥammad *El Cojo* desaparece de la escena política granadina a fines del año 1447 [3]. Para mí, Muḥammad *El Chiquito*, rey de Granada durante los años 1451 y 1452, es el monarca que acuñó la dobla que se conserva en el Instituto de Valencia de Don Juan, dobla que, como explico al principio, hube de atribuir provisionalmente a Muḥammad X *El Cojo*, con todo género de reservas y por exclusión, entonces, de otra probabilidad. El padre de este monarca, Muḥammad VIII *El Pequeño*, era un niño de corta edad cuando en 1417 sucedió a su padre Yūsuf III. Al morir ejecutado por orden de *El Zurdo*, en marzo de 1431, es decir, catorce años más tarde, apenas si sobrepasaría los veinte de edad, y consecuentemente sus dos hijos, de los que se apoderó el referido *Zurdo*, y uno de los cuales, Muḥammad, acuñó la dobla citada, habrían de tener, en 1431, menos años de los que se cuentan con los dedos de la mano.

Como hemos visto, *El Zurdo* retuvo a su lado, a través de las diversas etapas de su mando, a los dos hijos de Muḥammad VIII *El Pequeño*, y cabe pensar que por circunstancias que no podemos colegir, en 1451 convino a sus intereses asociar al trono a uno de ellos, el príncipe Muḥammad quien, por aquella fecha, tendría veinticinco años de edad, poco más o me-

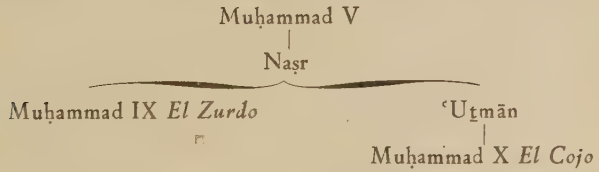
[1] Cf. mi estudio *La sultana madre de Boabdil*, en AL-ANDALUS, vol. XII (1947), pp. 250-290.

[2] Cf. Alvar García de Santa María, *Crónica*, p. 300.

[3] Cf. mi citado estudio *Nuevas rectificaciones*, p. 402.

nos. Su juventud justificaría el apelativo de *El Chiquito* con que aparece citado en los documentos que publico ahora. Muḥammad *El Chiquito* sería, pues, Muḥammad XI, hijo de Muḥammad VIII *El Pequeño*, nieto de Yūsuf III, biznieto de Yūsuf II y tataranieto de Muḥammad V. Acreditan su reinado la dobla que se conserva en el Instituto de Valencia de Don Juan, tantas veces ya citada, en relación con los documentos que figuran como apéndice. Muḥammad IX *El Zurdo* y Yūsuf III fueron primos hermanos; Muḥammad XI *El Chiquito* era sobrino, en segunda generación de Muḥammad IX *El Zurdo* [1], de acuerdo con el contenido de dichos documentos.

Descartada la posibilidad de que la dobla a que me vengo refiriendo corresponda a Muḥammad X *El Cojo*, no existe ningún testimonio árabe que acredite a este monarca granadino y pueda llevarnos a su identificación; por lo que para establecerla provisionalmente, hemos de atenernos a lo que nos cuentan los cronistas castellanos. Según ellos, este monarca era sobrino de Muḥammad IX *El Zurdo* e hijo del infante ʿUṯmān, hermano del citado *Zurdo* [2]. Su genealogía y relación de parentesco entre ambos monarcas, hasta Muḥammad V, abuelo de *El Zurdo* y bisabuelo de *El Cojo*, sería la que figura en el siguiente cuadro:



Los granadinos apellidaban al-Afnaḥ *(El Cojo)* a Muḥammad X, probablemente porque padecía tal defecto físico. Encontramos la primera mención de este monarca en la Crónica de don Juan II, escrita por Alvar García de Santa María, el cual nos informa de que el ejército granadino que luchó en la batalla de la Higueruela (1 julio 1431) iba mandado por un infante

1 Cf. mi citado estudio *Nuevas rectificaciones*, p. 405.

2 Cf. *Crónica de don Juan II de Castilla*, atribuída a Pérez de Guzmán, apud BAE, t. LXVIII, c. VI, p. 650.

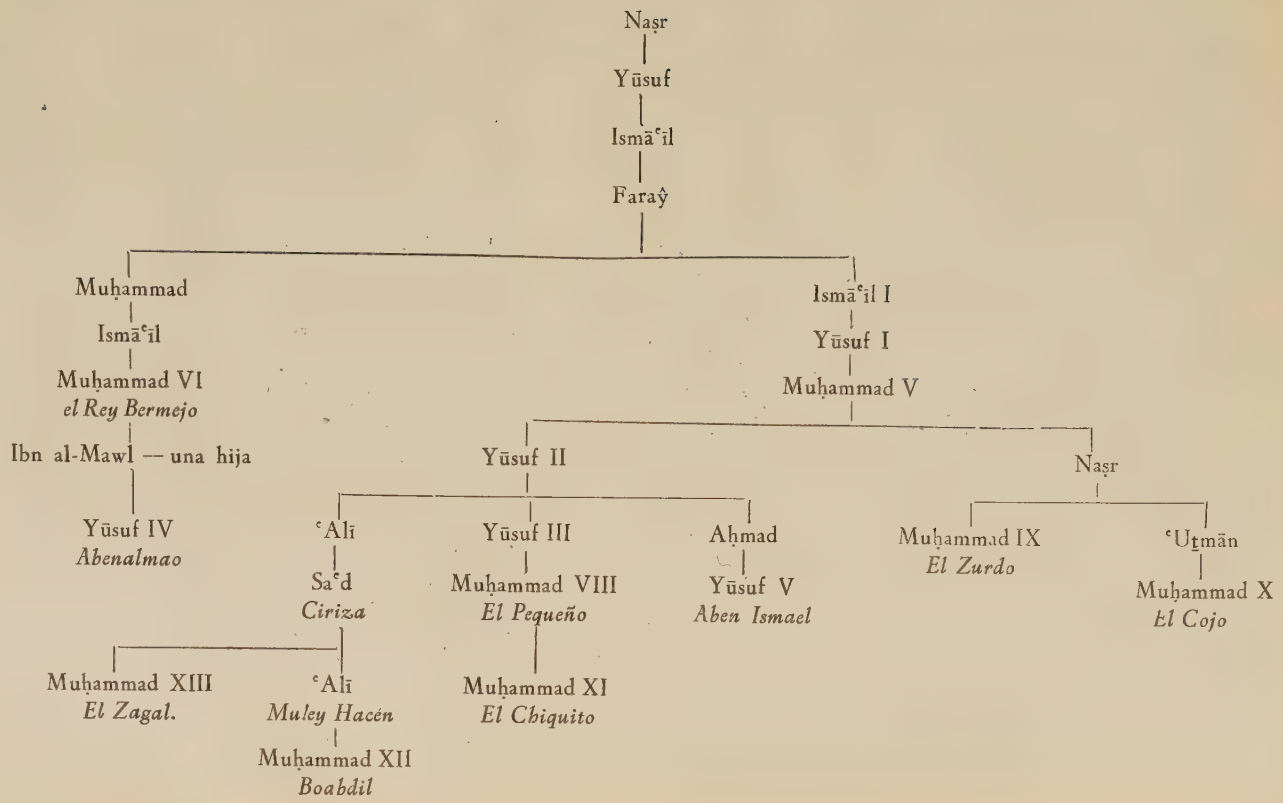
de la casa real granadina llamado Muḥammad *El Cojo* [1]. Después de esta cita, no volvemos a tener noticias de *El Cojo* hasta que Pérez de Guzmán, en su refundición de crónicas de Juan II, afirma que dicho infante, gobernador del distrito de Almería, se sublevó en los primeros meses del año 1445, contra su tío el sultán Muḥammad IX *El Zurdo*, marchando contra Granada, apoderándose de esta ciudad y de la Alhambra y destituyendo a su pariente [2]. Sabemos que en la segunda mitad del mismo año, *El Cojo* fué a su vez destituído por Yūsuf V, que recuperó el trono en los primeros meses de 1446 y que logró conservarlo hasta marzo de 1448, en que fué definitivamente destituído y probablemente ejecutado por su tío Muḥammad IX *El Zurdo* [3]. Como no existe ningún testimonio árabe que se oponga a lo que cuentan nuestros cronistas y la dobla que, provisionalmente y con todo género de reservas, habíamos atribuído al sultán Muḥammad X *El Cojo*, no le corresponde, hemos de aceptar, al menos por ahora, lo que de éste último refieren dichos cronistas y considerarlo hijo de un infante ʿUṯmān, hermano a su vez de Muḥammad IX *El Zurdo*.

Dando por bueno cuanto llevo expuesto, resulta que no fueron doce, sino trece, los sultanes naṣrīes que tuvieron el de Muḥammad por nombre, que entre los sultanes naṣrīes así llamados, el XI lugar no corresponde a Muḥammad ibn ʿAlī ibn Saʿd ibn ʿAlī ibn Yūsuf II ibn Muḥammad V, esto es, a *Boabdil*, sino a Muḥammad ibn Muḥammad VIII ibn Yūsuf III ibn Yūsuf II ibn Muḥammad V, conocido por *El Chiquito*, que el referido *Boabdil* ocupa el XII lugar en la mentada serie y el XIII su tío Muḥammad ibn Saʿd ibn ʿAlī ibn Yūsuf II ibn Muḥammad V, denominado *El Zagal*. Consecuentemente, el cuadro genealógico de los naṣrīes que publiqué en el vol. XX (1955) de la revista Al-Andalus (p. 405), debe quedar rectificado en la forma que sigue, de acuerdo con las fuentes árabes y los testimonios castellanos que no están en contradicción con ellas:

[1] Cf. Alvar García de Santa María, *Crónica*, p. 300.

[2] Cf. *Crónica de don Juan II de Castilla* atribuída a Pérez de Guzmán, p. 650.

[3] Cf. mi citado estudio *Nuevas rectificaciones*, p. 402.


Naṣr
Yūsuf
Ismāʿīl
Faraŷ
Muḥammad
Ismāʿīl
Muḥammad VI
el Rey Bermejo
Ibn al-Mawl — una hija
Yūsuf IV
Abenalmao
Ismāʿīl I
Yūsuf I
Muḥammad V
Yūsuf II
ʿAlī
Saʿd
Ciriza
Muḥammad XIII
El Zagal.
ʿAlī
Muley Hacén
Muḥammad XII
Boabdil
Yūsuf III
Muḥammad VIII
El Pequeño
Muḥammad XI
El Chiquito
Aḥmad
Yūsuf V
Aben Ismael
Naṣr
Muḥammad IX
El Zurdo
ʿUṭmān
Muḥammad X
El Cojo

Como consecuencia de lo expuesto en este trabajo y en otros publicados anteriormente [1] y en tanto que la aparición de nuevos testimonios imponga su rectificación, la cronología de los naṣríes a partir de Muḥammad VIII y hasta que alcanzó el trono por vez primera Muley Hacén, debe quedar establecida de esta suerte:

De 9 de noviembre 1417 a un día que no es posible precisar del año 1419 reinó, por primera vez, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad VIII al-Ganī bi-llāh y al-Mutamassik bi-llāh ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], apellidado *El Pequeño*.

De un día que no es posible precisar del año 1419 hasta fines de octubre de 1427 reinó, por primera vez, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad IX al-Gālib bi-llāh ibn Naṣr ibn Muḥammad [V], apellidado *El Zurdo*.

De fines de octubre de 1427 a fin de diciembre de 1429, Muḥammad VIII *El Pequeño*, por segunda y última vez.

De comienzos de 1430 a fin de diciembre de 1431, Muḥammad IX *El Zurdo*, por segunda vez.

De 1 de enero de 1432 a fines de abril del mismo año reinó Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf IV ibn al-Mawl, por única vez.

De fines de abril de 1432 a comienzos de 1445, Muḥammad IX *El Zurdo*, por tercera vez.

De comienzos de 1445 a mediados del mimo año reinó por primera vez Abū ʿAbd Allāh Muḥammad X ibn ʿUṯmān ibn Naṣr ibn Muḥammad [V], apellidado *El Cojo*.

De mediados de 1445 a comienzos de 1446 reinó, por primera vez, Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf V al-Mu'ayyad bi-llāh ibn Aḥmad ibn Yūsuf [III] ibn Muḥammad [V], apellidado *Aben Ismael* por los cristianos.

De comienzos de 1446 a fines de 1447, Muḥammad X *El Cojo*, por segunda y última vez.

De fines de 1447 y al menos hasta fines de 1453 o comienzos de 1454, Muḥammad IX *El Zurdo*, por cuarta y última vez.

[1] Cf. mis estudios *Nuevas rectificaciones*, citado supra y *Cuándo subió Muley Hacén al trono de Granada* en Al-Andalus, vol. XXII (1957), pp. 21-30.

Durante los años 1451 y 1452, este último monarca tuvo asociado al trono a Abū ʿAbd Allāh Muḥammad XI al-Manṣūr bi-llāh ibn Muḥammad [VIII] ibn Yūsuf [III] ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], conocido por *El Chiquito* entre los cristianos.

De fines de 1453 o comienzos de 1454 a fines de septiembre de 1462, reinó por primera vez Abū Naṣr Saʿd al-Mustaʿīn bi-llāh ibn ʿAlī ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], citado en nuestras crónicas por el nombre de *Ciriza*.

De fines de septiembre de 1462 a fines del mismo año, Yūsuf V *Aben Ismael*, por segunda y última vez.

De fines de 1462 hasta después de mediado 1464 (probablemente agosto), reinó por segunda y última vez, Abū Naṣr Saʿd, *Ciriza*.

Después de mediado 1464, probablemente en agosto, comenzó el primer reinado de Abū-l-Ḥasan ʿAlī al-Gālib bi-llāh ibn Saʿd ibn ʿAlī ibn Yūsuf [II] ibn Muḥammad [V], a quien nosotros llamamos *Muley Hacén*.

APÉNDICE I [1]

Traslado de carta de Juan II a don Pedro de Aguilar autorizándolo a firmar tregua de paz de cinco años con el Rey de Granada. En Burgos, 16 de agosto de 1452 (Archivo Municipal de Murcia. Cartulario real 1453-1478, fos 24 y 24 *v*).

Este es traslado de una carta de poder de nuestro señor el Rey, escripta en papel e firmada de su nonbre e sellada con su sello de çera colorada en las espaldas, el tenor de la qual es este que se sigue:

Don Johan, por la graçia de Dios, Rey de Castilla, de Leon, de Toledo, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murçia, de Jahen, del Algarbe, de Algezira, e Señor de Vizcaya e de Molina. Por la

[1] Estos documentos han sido copiados a instancia mía por el alumno de la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia, don Carmelo García Seco, a quien expreso aquí mi gratitud.

presente, por nos e por el Principe don Enrrique mi muy caro e muy amado fijo primogenito heredero, e otrosy por don Aluaro de Luna, Maestre de Santiago, nuestro Condestable de Castilla, e por los perlados, duques, condes, marqueses, ricos omes, maestres de las ordenes, priores, comendadores e subcomendadores, alcaydes de los castillos e casas fuertes e llanas, e por las çibdades e villas e logares e tierras e castillos e fortalezas e caualleros e escuderos e conçejos e alcaldes e regidores e omes buenos e otras qualesquier personas de qualquier estado o condiçion, prehemineçia o dignidad que sea, nuestros vasallos, subditos e naturales, damos e otorgamos conplido e bastante poder a vos don Pedro de Aguilar nuestro vasallo e del nuestro consejo, nuestro alcalde mayor de la nuestra çibdad de Cordoua, para que por nos e en nuestro nonbre e de nuestros regnos e tierras e señorios e de otras çibdades e villas e logares e castillos e fortalezas que sean en la frontera del regno de Granada, e de todos los graues omes e caualleros e alcaydes nuestros vasallos que tienen çibdades e villas e logares e tierras e castillos e fortalezas en la dicha frontera e de todos los sobredichos e de cada uno dellos, podades tratar e concordar tregua e seguro e sobreseymiento de guerra con el Rey don Mahomad de Granada e con el Rey don . . . [1] su sobrino, llamado Rey Chiquito e con los caualleros e vezinos e moradores del dicho regno, e con todas las çibdades e villas e logares e tierras e castillos e fortalezas del dicho regno de Granada que son en las fronteras de todos nuestros regnos e señorios, todo de barra a barra, por tienpo de çinco años, los quales comiençen desde primero dia del mes de setienbre deste año de la data desta nuestra carta, e se continue dende en adelante fasta ser conplidos los dichos çinco años, en tal manera que, durante los dichos çinco años, la dicha tregua e sobreseymiento de guerra sea guardado e se non faga nin pueda fazer por nos nin por el dicho Principe mi muy caro e muy amado fijo nin por el dicho don Aluaro de Luna, Maestre de Santiago, nuestro Condestable de Castilla nin por los perlados, duques, condes, marqueses, ricos omes, maestres de las ordenes, caualleros, alcaydes de las çibdades e villas e logares e castillos e fortalezas nin por las otras çibdades e villas e logares de las fronteras de nuestros regnos e

[1] Falta. Se sobrentiende: *Mahomad*, que aparece en documentos que siguen.

señorios, nin por otros algunos nuestros vasallos e subditos e naturales, guerra nin mal nin daño al dicho regno de Granada nin a las çibdades e villas e logares nin a los subditos e naturales del dicho regno de Granada, durante el dicho tienpo de los dichos çinco años, nin el dicho Rey don Mahomad de Granada nin el dicho Rey don . . . [1] su sobrino, llamado el Rey Chiquito, nin los caualleros e sus alcaydes de las çibdades e villas e logares e tierras e fortalezas de las fronteras del dicho regno de Granada, nin otros por ellos non puedan fazer nin fagan guerra nin mal nin daño en nuestros regnos e tierras e señorios nin a nuestros vasallos e subditos e naturales durante el dicho tienpo de los dichos çinco años. La qual tregua e sobreseymiento de guerra sea guardada de la una parte a la otra e de la otra a la otra, bien e conplidamente e syn engaño alguno durante el dicho tienpo de los dichos çinco años, e que persona nin personas algunas de qualquier estado o condiçión, preheminençia o dignidad que sea non sean osados de la quebrantar durante el dicho tienpo so las penas en que caen los quebrantadores de las pazes e treguas fechas e puestas e firmadas e juradas entre los reyes, cuyos vasallos e subditos e naturales son e sus regnos e tierras e señorios. E queremos e mandamos que durante el dicho tienpo de la dicha tregua e sobreseymiento puedan entrar e sallir libremente de nuestros regnos al dicho regno de Granada, a nuestros regnos e tierras e señorios qualesquier nuestros vasallos e subditos e naturales, e asy mesmo los vasallos e subditos e naturales del dicho Rey e regno de Granada con sus cosas e mercadorias del un regno al otro e del otro al otro, segund e por la forma e manera que lo acostumbrauan fazer en los tienpos pasados que ovo tregua e segurança e sobreseymiento de guerra, jurada e firmada entre nos e nuestros regnos e tierras e señorios e del dicho Rey de Granada e su regno e tierras e señorios e sus vasallos e subditos e naturales. E nos, por la presente, juramos por Dios Todopoderoso e prometemos en nuestra fe real de guardar e tener e conplir e mandar fazer que se guarde e tenga e cunpla realmente e con efetto la dicha tregua e segurança e sobreseymiento de guerra durante el dicho tienpo de los dichos çinco años segund e en la manera que susodicha es e de non yr nin pasar nin

[1] Falta. Se sobrentiende: *Mahomad*.

consentir yr nin pasar contra ellos nin contra cosa alguna nin parte dello durante el dicho tienpo, nin la quebrantar nin consentir quebrantar. E mandamos por esta nuestra carta o por su traslado sygnado de escriuano publico al dicho Prinçipe mi muy caro e muy amado fijo primogenito heredero, e otrosi al dicho don Aluaro de Luna, Maestre de Santiago, nuestro Condestable de Castilla e a los duques, perlados, condes, marqueses, ricos omes, maestres de las ordenes, priores, comendadores, subcomendadores, alcaydes de los castillos e casas fuertes e llanas e a todos los conçejos, alcaldes, alguaziles, regidores, caualleros, escuderos e omes buenos de todas las çibdades e villas e logares de la dicha frontera e de los otros nuestros regnos e señorios, e a qualquier o qualesquier dellos que guarden e fagan guardar la dicha tregua e sobreseymiento durante el dicho tienpo de los dichos çinco años, e non vayan nin pasen nin consyentan yr nin pasar contra ella nin contra cosa alguna della nin parte della so las dichas penas, de la qual mandamos esta nuestra carta firmada de nuestro nonbre e sellada con nuestro sello. Dada en la çibdad de Burgos a diezeseys dias de agosto, año del nasçimiento de nuestro señor Jhesuchristo, de mill e quatroçientos e çinquenta e dos años. Yo el Rey. Yo el dotor Fernando Dias de Toledo, oydor e referendario del Rey, e su secretario, lo fize escreuir por su mandado. E en las espaldas de la dicha carta auia escrito esto que se sygue. Registrada, Juan Alonso. Fecho e sacado fue este traslado de la dicha carta oreginal del dicho señor Rey en la villa de Cañete, martes doce dias del mes de setienbre, año del nasçimiento del nuestro Saluador Jhesuchristo, de mill e quatroçientos e çinquenta e dos años. Testigos que fueron presentes, llamados e rogados e vieron leer e conçertar este dicho traslado con la dicha carta de poder oreginal del dicho señor Rey onde fue sacado. Luis Gonzales de Luna, Veynte e quatro de Cordoua e Pedro de Viansa, alcayde de la dicha villa de Cañete e Garçia Cabeza de Vaca, vesino de la dicha çibdad de Cordoua, e yo Anton Garçia de Vega, escriuano del dicho señor Rey, e su notario publico en la su corte e en todos los sus regnos e señorios. En uno con los dichos testigos fuy presente e saque este dicho treslado de la dicha carta oreginal del dicho señor Rey e lo escreui e conçerte con ella e dize en ella como aqui dize, e so testigo. E en testimonio de verdad fize aqui este mio sygno. *Anton Garçia.*

APÉNDICE II

Carta de Juan II al Concejo de Murcia comunicando la tregua de cinco años firmada con el reino de Granada. En Burgos, 16 de agosto de 1452 (Archivo Municipal de Murcia. Cartas originales de Juan II, nº 84).

Yo el Rey enbio mucho saludar a vos el conçejo, alcaldes, alguazil, regidores, caualleros, escuderos e omes buenos de la çibdad de Murçia, como aquellos que preçio e de quien mucho fio, fago vos saber que yo, entendiendo ser asy conplidero a mi seruiçio e a bien comun e paz e sosiego de mis regnos, mande dar e dy una mi carta firmada de mi nonbre e sellada con mi sello, para don Pedro de Aguilar, mi vasallo e del mi consejo e mi alcalde mayor de la muy noble çibdad de Cordoua, por la qual le dy poder conplido para que el, en mi nonbre e del Prinçipe don Enrrique mi muy caro e muy amado fijo primogenito heredero, e en nonbre desa çibdad e asy mesmo de todos los perlados, duques, condes, marqueses, ricos omes, maestres de las ordenes, priores, comendadores e otros caualleros e alcaydes e çibdades e villas e logares e tierras e castillos e fortalezas de mis regnos que son en frontera del regno de Granada, pueda tratar e concordar e fazer e otorgar tregua e sobreseimiento de guerra con el Rey don Mahomad de Granada e con el Rey don Mahomad su sobrino llamado Rey Chiquito, e con todas las çibdades e villas e logares e tierras e castillos e fortalezas del dicho regno de Granada que son en las fronteras de mis regnos e señorios, todo de barra a barra por tienpo de çinco años, que comiençe desde primero dia del mes de setienbre deste presente año en que estamos, en tal manera que, durante los dichos çinco años, non se faga nin pueda fazer por mi nin por el dicho Prinçipe mi muy caro e muy amado fijo, nin por esa dicha çibdad nin por los sobredichos perlados, duques, condes, marqueses, ricos omes, maestres, caualleros e alcaydes, çibdades e villas e logares de las dichas fronteras de los dichos mis regnos e señorios, guerra nin mal nin daño al dicho regno e señorio de Granada nin a los subditos e naturales del dicho Rey de Granada nin al dicho Rey don Mahomad de Granada e Rey don Mahomad su sobrino, e caualleros e al-

caydes e çibdades e villas e logares e tierras e fortalezas de las dichas fronteras del dicho regno de Granada, non fagan nin puedan fazer guerra nin otro mal nin daño en mis regnos e señorios durante el dicho tienpo so las penas en que caen los quebrantadores de las pazes e treguas fechas e firmadas entre los reyes e regnos. E asy mesmo, que durante el dicho tienpo puedan entrar e sallir libremente mis vasallos e subditos e naturales con sus cosas e mercadurias al dicho regno de Granada e los del dicho regno de Granada a mis regnos e tierras e señorios segund que en los tienpos pasados se acostunbro fazer quando entre mi e mis regnos e el dicho Rey de Granada e su regno ouo treguas firmadas e juradas. Lo cual todo yo jure e prometi e segure por mi fee real de guardar e conplir e mandar guardar e conplir e de lo non quebrantar nin consentir quebrantar nin yr nin venir nin pasar contra ello segund mas largamente en la dicha mi carta se contiene. Por ende, yo vos ruego e mando que ratifiquedes e aprouedes la dicha tregua e sobreseimiento e la guardedes e cunplades e fagades guardar e conplir segund e por la via e forma e manera que el dicho don Pedro por virtud de la dicha mi carta de poder la fiziere e diere e otorgare. E si demandadas vos fueren, dedes sobrello vuestras cartas de seguridad, asy para el dicho Rey de Granada como para los alcaydes de las fronteras del dicho regno, por donde prometades e juredes e seguredes de tener e guardar e conplir la dicha tregua e sobreseimiento durante el dicho tienpo, por quanto asy cunple a mi seruiçio. Dada en la çibdad de Burgos a diez e seys dias de agosto, año de LII. Yo el rey. Por mandado del Rey, relator.

APÉNDICE III

Carta de Juan II haciendo pública la tregua de cinco años firmada con el Rey y reino de Granada. En Burgos, 16 de agosto de 1452 (Archivo Municipal de Murcia. Cartulario real 1453-1478, fº 23 *r* y *v*).

Don Johan por la gracia de Dios Rey de Castilla, de Leon, de Toledo, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murçia, de Jaen, del Algarbe, de Algezira, e Señor de Viscaya e de Molina, a todos los

conçejos, alcaldes, alguaziles, regidores, caualleros, escuderos e omes buenos de todas las çibdades e villas e logares del arçobispado de Seuilla e de los obispados de Cordoua e Jaen e Cadiz e Cartagena e del regno de Murçia e del adelantamiento de Caçorla e a qualquier o qualesquier de vos a quien esta mi carta fuere mostrada e el treslado della sygnado de escriuano publico, salud e graçia. Sepades que yo entendiendo ser asy conplidero a mi seruiçio e al bien comun, paz e sosiego de mis regnos, mande dar e di una mi carta firmada de mi nonbre e sellada con mi sello para don Pedro de Aguilar mi vasallo e de mi consejo e mi alcalde mayor de la muy noble çibdad de Cordoua, por la qual le di poder conplido para que el, en mi nombre e del Prinçipe mi muy caro e muy amado fijo primogenito heredero, e asy mesmo de todos los perlados, duques, condes, marqueses, ricos omes, maestres de las ordenes, priores, comendadores e otros caualleros e alcaydes e çibdades e villas e logares e tierras e castillos e fortalezas de mis regnos que son en frontera del regno de Granada, puede tratar e concordar e fazer e otorgar tregua e sobreseymiento de guerra con el Rey don Mahomad de Granada y con el Rey don . . . [1] su sobrino llamado el Rey Chiquito, e con todas las çibdades e villas e logares e tierras e castillos e fortalezas del dicho regno de Granada que son en las fronteras de mi regno e señorios todo de barra a barra, por tienpo de çinco años que comiençe desde primero dia del mes de setienbre deste presente año en que estamos, en tal manera que, durante los dichos çinco años non se faga nin pueda fazer por mi nin por el dicho Prinçipe mi muy caro e muy amado fijo, nin por vos nin por los sobredichos perlados, duques, condes, marqueses, ricos omes, maestres, caualleros e alcaydes e çibdades e villas e logares de las dichas fronteras de los dichos mis regnos e señorios, guerra nin mal nin daño al dicho regno e señorio de Granada nin a los subditos e naturales del dicho regno de Granada nin el dicho Rey don Mahomad de Granada e Rey don . . . [2] su sobrino, e caualleros e alcaydes e çibdades e villas e logares e tierras e fortalezas de las dichas fronteras del dicho regno de Granada, non fagan nin puedan fazer guerra nin otro mal nin daño en mis regnos e señorios durante el

1 Falta. Se sobrentiende: *Mahomad.*
2 Falta. Se sobrentiende: *Mahomad.*

dicho tienpo, so las penas en que caen los quebrantadores de las pazes e treguas fechas e firmadas entre los reyes e regnos. E asy mesmo que, durante el dicho tienpo pueden entrar e sallir libremente mis vasallos e subditos e naturales con sus cosas e mercaderias al dicho regno de Granada, e los del dicho regno de Granada e mis regnos e tierras e señorios, segund que en los tienpos pasados se acostunbro fazer quando entre mi e mis regnos e el dicho Rey de Granada e su regno ovo treguas firmadas e juradas. Lo qual, todo yo jure e prometi e segure por mi fe real de guardar e conplir e de lo non quebrantar nin consentir quebrantar nin yr nin venir nin pasar contra ello segund mas largamente en la dicha mi carta se contiene. Porque vos mando a todos e a cada uno de vos que ratifiquedes e aprouedes la dicha tregua e sobreseymiento, e la guardedes e cunplades e fagades guardar e conplir segund e por la via, forma e manera que el dicho don Pedro, por virtud de la dicha mi carta de poder la fiziere e diere e otorgare. E sy demandada vos fuere, dedes sobrello vuestras cartas de seguridad, asy para el dicho Rey de Granada como para los sus alcaydes de las fronteras del dicho regno. Por donde prometades e juredes e seguredes de tener e guardar e conplir la dicha tregua e sobreseymiento durante el dicho tienpo, por quanto asy cunple a mi seruiçio. A los unos nin los otros non fagades ende al por alguna manera, so las penas susodichas. Dada en la muy noble çibdad de Burgos, dies e seys dias de agosto, año del nasçimiento del nuestro señor Jhesuchristo, de mill e quatroçientos e çinquenta e dos años. Yo el Rey. Yo el dotor Fernando Dias de Toledo, oydor e referendario del Rey e su secretario la fize escreuir por su mandado. Registrada. *Johan Alonso.*

APÉNDICE IV

Carta de don Pedro de Aguilar, señor de Aguilar, por la que da poder a su criado, Alfonso de Vargas, para presentar cartas del Rey y propias. En Cañete, 20 de septiembre de 1452 (Archivo Municipal de Murcia. Cartulario real 1453-1478, fº 25).

Sepan quantos esta carta vieren como yo, don Pedro, señor de la Casa de Aguilar, del consejo del Rey nuestro señor, e su alcayde ma-

yor en la muy noble çibdad de Cordoua, por quanto el dicho señor Rey me otorgo un poder para que yo tratase con el Rey de Granada e moros de su regno tregua e sobreseymiento de guerra por çinco años, segund mas largamente se contiene en la carta de poder que su Alteza me dio e otorgo en esta razon. Por ende, cozco e otorgo mi poder conplido segund que lo yo he del dicho señor Rey, a vos, Alfonso de Vargas, mi criado, mostrador de la presente, espeçialmente para que por mi e en mi nonbre, podades dar e presentar todas e qualesquier cartas e otras escrituras asy del dicho señor Rey como mias a todos e qualesquier caualleros e escuderos e alcaydes e otras personas qualesquier e a los conçejos de todas las çibdades e villas e logares de los regnos e señorios del dicho señor Rey e del Prinçipe nuestro señor e de otros qualesquier caualleros perteneçientes a este caso, e les podades requerir e afrontar que las cunplan en todo e por todo segund que en ellas se contiene e que acerca dello podades requerir e afrontar e pedir que las cunplan, e tomar sobrello e cada cosa e parte dello testimonio e testimonios e replicar en ellos fasta los cerrar e acabar e tomar en vos los dichos testimonios e qualesquier dellos e quand conplido poder yo he del dicho señor Rey para todo lo sobredicho e cada cosa dello tal e tan conplidamente, lo trespaso e do e otorgo a vos, el dicho Alfonso de Vargas, mi criado e mi procurador, para que en todo ello e en todas las cosas a ello anexas e dependientes, podades fazer, dezir e razonar e otorgar e procurar todo aquello que yo mesmo podria fazer, dezir presente seyendo, aunque sean tales e de aquellas cosas e casos que segund derecho requieren aver espeçial mandado e otorgo en el dicho nonbre, averlo por firme e valedero para en todo tienpo. En testimonio de lo qual otorgue esta carta en presençia del escriuano del dicho señor Rey e testigos en infrascritos en la qual, a mayor abundançia escriui mi nobre. Fecha en la mi villa de Cañete a veynte dias del mes de setienbre, año del nasçimiento del nuestro Saluador Jhesuchristo, de mill e quatroçientos e çinquenta e dos años. Testigos que fueron presentes, llamados e rogados al otorgamiento desta carta, Juan Gonzales, contador, e Ferrand Rodrigues de Alcaras, vesinos de la muy noble çibdad de Cordoua, e otros. *Don Pedro*. E yo, Anton Garçia de Vega, escriuano del dicho señor Rey e su notario publico en la su corte e en todos los sus regnos e señorios, en uno, con los dichos testigos, fuy

presente al otorgamiento desta carta de poder e la escreui e vy como escriuio en ella su nonbre el dicho señor don Pedro e so testigo, e en testimonio de verdad fiz aqui mio sygno. *Anton Garçia.*

APÉNDICE V

Carta de don Pedro de Aguilar, señor de Aguilar, al Concejo de Murcia sobre la tregua firmada con el Rey de Granada. En Cañete, 25 de septiembre de 1452 (Archivo Municipal de Murcia. Cartulario real 1453-1478, fº 24).

Señores parientes e muy espeçiales amigos, conçejo, alcalde e alguazil, regidores, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes de la muy noble çibdad de Murçia. Don Pedro, señor de la Casa de Aguilar, vos me enbio encomendar e vos fago saber que el Rey nuestro señor, entendiendo ser asy conplidero a su seruiçio me enbio un poder de su Alteza para que yo pudiese asentar tregua con el Rey de Granada e con su regno por tienpo de çinco años en çierta forma, segund mas largamente vereys por el treslado sygnado del dicho poder que vos sera señores mostrado por Alonso de Vargas mi criado, el qual asy mismo lieua otra carta patente del dicho señor Rey que podres ver, con el qual vos enbio una carta mensajera çerrada del dicho señor Rey que su señoria vos enbia sobre este caso, por las quales, señores, vereys como la voluntad del Rey nuestro señor es que, enbiandovos a demandar qualquier seguro que conuenga de se dar segund el asiento e forma de la dicha tregua, tal lo diesedes e otorgasedes vosotros señores. E agora, porque por la gracia de nuestro señor, la dicha tregua e sobreseymiento de guerra es asentada e concordada con el dicho señor Rey de Granada, en la forma e manera conplidera a seruicio del dicho señor Rey e bien de toda la tierra. Por ende, yo vos digo de parte del Rey nuestro señor e pido por merçed de la mia, que vos plega dar vuestro seguro, el qual sea en aquella forma que el dicho mi criado vos mostrara que lieua en minuta, el qual venga en aquella manera firmado e sellado con vuestro sello e signado del escriuano segund que en el se contiene, porque venido aquel se avra luego el seguro e firmeza del Rey de Granada para esa çibdad

e su tierra e vos lo enbiare, porque por virtud de aquel fagays pregonar la dicha tregua por el dicho tienpo e la mandeys guardar con aquella condicion e firmezas conque yo por virtud del dicho poder la asente e fize, e de lo que vos plazera fazer, plega vos señores que aya vuestra respuesta, e nuestro señor en su santa guarda vos aya. De la mi villa de Cañete a XXV de setienbre año de LII. El que fara lo que mandaredes. *Don Pedro.*

Luis Seco de Lucena Paredes.

ESTUDIOS RECIENTES SOBRE LA TRADICIÓN GRIEGA EN LA CIVILIZACIÓN MUSULMANA *

Nos proponemos en este trabajo facilitar alguna información sobre la fase más reciente de los estudios (ediciones e interpretación de textos, investigación de fuentes, exploraciones biobibliográficas, apreciaciones de conjunto y discusiones de puntos particulares) realizados en el campo del legado clásico, y especialmente griego, recogido por la civilización musulmana medieval. Clasicistas y orientalistas están, desde luego, interesados igualmente en este tema, cuyo cultivo cuenta ya con más de un siglo de vida [1]. Éste nos ofrece, junto a una limitada (y en general sobrevalorada) posibilidad de recuperar indirectamente *disiecta membra* del perdido patrimonio del clasicismo, otra mu-

* Por su especial interés, traducimos del italiano, con algunas correcciones y adiciones del propio autor, este artículo publicado en la revista *La Parola del Passato*, XIV (1959), 147-160.

[1] Fué inaugurado por J. W. WENRICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis armeniacis persicisque* (Lipsiae 1842), e implantado sobre base sólida con la fundamental memoria de M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, en «Centralblatt fur Bibliothekswesen», VI, 1889, Beiheft V; X, 1893, Beiheft XII; y además en «Virchows Archiv», CXXIV, 1891, y «Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», L, 1897. Más recientemente, H. H. SCHAEDER, *Der Orient und das griechische Erbe*, en «Die Antike», IV, 1928, 226-265; R. WALZER, *Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe*, en «Bulletin of the John Rylands Library», XXIX, 1945-46; R. PARET, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tübingen 1950; B. SPULER, *Hellenistisches Denken im Islam*, en «Saeculum», V, 1954, 179-193.

cho más consistente: seguir las vicisitudes de cada uno de los textos clásicos fuera de la normal tradición bizantino-occidental, y contribuir tal vez, por este conducto oriental, a su mayor fijación; y, sobre todo, a valorar la fecundidad del pensamiento antiguo en contacto con una civilización completamente distinta y fundamentalmente ajena a la clásica (o, mejor, a la griega de la edad clásica), los influjos sufridos y las reacciones determinadas en el mundo islámico medieval por la parcial acogida y adaptación de la herencia antigua.

Nuestro propósito actual es dar modestamente una información bibliográfica sobre los trabajos aparecidos a partir del año 1951, aunque en la disposición de la materia y en la alusión a cada uno de los estudios, se expongan algunas consideraciones personales.

Poética. Gnómica.

Como es sabido, sólo algunas partes de la herencia antigua fueron investigadas y recogidas por el Medioevo oriental: se estudió esencialmente la filosofía y la ciencia, permaneciendo desconocida o inoperante la producción más especialmente literaria, poética, historiográfica y oratoria, que no parece susceptible de trasplante a la cultura musulmana. Este hecho, cuyos motivos externos e internos han sido ya muchas veces analizados [1], obliga a que queden fuera de nuestro tema algunos de los aspectos más altos y más familiares para nosotros de la civilización helénica, pues los nombres de sus poetas, empezando por Homero, han pasado a la civilización musulmana como poco más que simples nombres. Sin embargo, para fijar precisamente el alcance de ese 'poco más', en lo que respecta a Homero y aun prácticamente a toda la poesía clásica griega, ha dedicado recientemente un docto y sugestivo estudio Joerg Kraemer.

[1] Además de las obras citadas en la nota anterior, v. G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, 2ª ed., Chicago 1947 (más la recensión de F. Gabrieli, en «Parola del Passato» I, 395-97), e *Islam and Hellenism*, en «Scientia», 1950, 21-27.

Su artículo *Arabische Homerverse* [1] da bastante más de lo que promete el título, pues recoge no sólo los datos existentes sobre la fortuna y conocimiento de Homero o las citas e interpretaciones de auténticos versos homéricos en el mundo siro-árabe, sino que también se extiende a los *dicta Homeri* tan abundantes en la gnomología oriental, que tienen un origen muy distinto y han corrido allí una fortuna muy diferente a la del auténtico Homero. Existen vagas huellas de una versión siriaca de la obra de este poeta, realizada en el siglo VIII por Teófilo de Edesa, pero no de ninguna árabe que derivara de ella o de otra semejante, según el más frecuente trámite de estas versiones árabes medievales. Y aun las citas homéricas han sido más bien espigadas en las versiones de escritos aristotélicos (el *Organon*, comprendida la *Poética*, y la *Metafísica*, en los *Placita philosophorum* del pseudo Plutarco, y en un comentario de Aquileo a los *Fenómenos* de Arato), y en la obra original sobre la India del gran científico al-Bīrūnī (siglo XI). Bastante más copiosas que estos y otros tenues ecos genuinamente homéricos son las sentencias atribuídas a Homero en varias obras árabes de gnomología, de vidas y dichos de filósofos, o de historia de las religiones y de las sectas *(Nawādir al-falāsifa* de Ḥunayn ibn Isḥāq, siglo IX; *Ṣiwān al-ḥikma* de Abū Sulaymān al-Siŷistānī, siglo X; *Kitāb al-milal wa-l-niḥal* de Šahrastānī, siglo XII; *Nuzhat al-arwāḥ* de Šahrazūrī, siglo XIII). En estas fuentes, todavía inéditas en parte, Kraemer ha logrado identificar versos de Hesíodo y de Eurípides, pero, sobre todo, un nutrido grupo de cerca de 280 sentencias pseudo-homéricas, algunas de las cuales se encuentran en la antigua colección (siglo II-III de J. C.?) Μενάνδρου γνῶμαι μονόστιχοι, que contiene, junto a sentencias del auténtico Menandro, versos del propio Eurípides y de otros comediógrafos y trágicos de la edad clásica. Y así surge al menos una línea del oscuro y complicado proceso de transmisión de este material gnómico pseudo-epígrafo (pero no ya, como se ha creído alguna vez, pseudogriego), de los florilegios de la tar-

[1] En «Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesell.», CVI, 1956, 259-316, con adiciones, ibidem, CVII, 1957, 511-18.

día antigüedad a la cultura árabe-musulmana. En la cual, de todas maneras, este auténtico filón de poesía gnómica griega se agotó bastante pronto, sustituído poco a poco por otros elementos sapienciales de origen oriental que la cultura islámica sentía más afín a su propio genio, aunque continuara frecuentemente atribuyéndolos a los Antiguos.

La investigación de Kraemer, recordamos, se centraba sobre la supervivencia de *poesía* griega, homérica o dada como tal, en el seno de la literatura árabe, concluyendo por identificar 'un tenue riachuelo' *(ein dünnes Rinnsal)* pronto desecado. Mucho más amplio material suministran esas mismas fuentes estudiadas por él, y otras más aún, en lo que concierne a las 'vidas' de filósofos antiguos, sus doctrinas y sentencias. Estudios y ediciones recientes amplían nuestro conocimiento a ese respecto, además de las principales fuentes ya conocidas que son, lo recordamos para los profanos, el *Fihrist* de Ibn al-Nadīm, siglo X [1]; el *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣāʿid al-Andalusī, siglo XI [2]; el *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* de Ibn Abī Uṣaybiʿa [3], y el *Taʾrīj al-Ḥukamāʾ* de Ibn al-Qifṭī, ambos del siglo XIII, habiéndonos llegado este último en una edición reducida [4]. Franz Rosenthal ha extraído del *Kitāb al-Muḥtanà* de Ibn Durayd (siglo X), un grupo de 74 dichos de filósofos antiguos que considera reproducidos en bloque de la traducción árabe de un florilegio griego y cuyos originales son parcialmente accesibles en Diógenes Laercio, Stobeo, en el *Gnomologium Vaticanum* y análogas fuentes antiguas tardías [5]. Paralelos independientes, según parece, a muchos entre estos *logia* de Ibn Durayd se encuentran en otras coleccio-

[1] Ed. G. Flügel (Leipzig 1871-72; se espera desde hace tiempo otra mejor edición, sobre nuevas bases textuales, por J. Fück).

[2] Ed. Cheikho (Beirut 1912), trad. francesa de R. Blachère (Paris 1935), ambas sometidas a un riguroso examen crítico por M. Plessner, *Der Astronom und Historiker Ibn Sâʿid al-Andalusi und seine Geschichte der Wissenschaften*, en «Rivista degli studi orientali», XXXI, 1956, 235-57.

[3] Ed. (poco satisfactoria) de A. Müller (Cairo-Königsberg 1882-84).

[4] Ed. Müller-Lippert (Leipzig 1903).

[5] F. Rosenthal, *Sayings of the Ancients from Ibn Durayd's Kitâb al-Mujtanâ*, en «Orientalia», XXVII, 1958, 29-54 y 150-183.

nes árabes semejantes, como las ya citadas pero aún inéditas de Ḥunayn ibn Isḥāq y de al-Siŷistānī, y los florilegios editados de Ibn Hindū y de Mubaššir ibn Fātik (ambos del siglo XI). Los *Nawādir al-falāsifa* de Ḥunayn están cronológicamente a la cabeza de toda esta tradición biográfico-doxográfico-gnomológica, pero esta obra del gran príncipe de los traductores del siglo IX no nos ha llegado, a lo que parece, en forma íntegra y genuína [1]. Como ésta, todavía inédita, es la otra más importante fuente del género, el *Ṣiwān al-ḥikma* de al-Siŷistānī, que tampoco nos ha llegado en forma íntegra sino en un compendio más tardío, y cuya edición es de esperar que la lleve a cabo D. M. Dunlop, que nos ha dado entre tanto una noticia preliminar [2]: consta de breves bosquejos biográficos y sobre todo de *logia* de 130 autores griegos, entre ellos el propio Homero, Esquilo y otros poetas, además de filósofos, para terminar con Juan Filópono (el intérprete aristotélico más autorizado entre los árabes), y con filósofos y científicos árabes incluso como Ṯābit ibn Qurra y al-Kindī. Recientemente, en cambio, y a cargo de un erudito egipcio de formación científica europea, ʿAbd al-Raḥmān Badawī, han sido editadas otras dos colecciones gnómicas en árabe, en las cuales sobreviven en varia medida materiales antiguos: una es el *Ŷāwidān ǰirad* o 'Sabiduría eterna' de Miskawayh (siglos X-XI), vasto florilegio de materiales gnómicos persas (persa es el título y el núcleo primitivo de la colección), hindúes, árabes y griegos: estos últimos comprenden también los *Versi aurei* pseudopitagóricos y la *Tabla de Cebes*, con una conclusión que falta en el texto griego [3]; el otro texto es el *Mujtār al-ḥikam* de Mubaššir ibn Fātik, emir egipcio del siglo XI, apasionado estudioso y bibliófilo, fuente ya conocida de los más tardíos Šahrastānī y Šahrazūrī, cuyo

1 Los manuscritos de El Escorial y de Mónaco no contienen la obra original de Ḥunayn sino, más bien, bajo el título levemente alterado de *Ādāb al-falāsifa*, la reelaboración de un Muḥammad ibn ʿAlī al-Anṣārī.

2 D. M. Dunlop, *Biographical material from the Ṣiwân al-Ḥikmah*, en «Journal of the Royal Asiatic Society», 1957, 82-89.

3 *Al-Ḥikma al-jālida. Ŷāwidān ǰirad.* Ḥaqqaqa-hu wa-qaddama lahu ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Cairo 1952.

gnomologio tuvo gran fortuna en la España de Alfonso el Sabio y conoció versiones y reelaboraciones en español, en latín (en la obra de Juan de Prócida) y en otras lenguas europeas [1]; obra cuyas fuentes, todavía a falta de analizarse adecuadamente, van desde el Pseudo-Calístenes, del que sobresale el capítulo sobre Alejandro, hasta versiones o paráfrasis bastante fieles de diálogos platónicos como el *Criton* y el *Fedon*. Una versión árabe completa del Pseudo-Calístenes no se nos ha conservado ni está explícitamente atestiguada, pero puede inducirse por algunos indicios y fragmentos, uno de los cuales es la presunta 'Carta de Alejandro moribundo a su madre', estudiada y publicada por Anton Spitaler en tres redacciones [2]. Por otra parte, algunos ecos del *Fedon* platónico, además de Epicteto y de la literatura hermética, contiene el pseudo-aristotélico *Kitāb al-tuffāḥa* (el *Liber de Pomo* en la versión latina medieval), estudiado por el ya nombrado Kraemer: dentro del marco imaginario de los últimos discursos de Aristóteles moribundo y de los discípulos que le asistían, se nos da también en realidad un florilegio de materia filosófica griega, con notables correspondencias en las recensiones de Mubaššir ibn Fātik y Šahrazūrī [3].

Todo esto por lo que respecta a la tradición doxográfica y gnomológica en general. Pero el principal interés de la cultura árabe por el pensamiento griego se encauzó, como es sabido, hacia la filosofía platónica más o menos genuinamente conocida

[1] *Mujtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-ḳalim* (o quizá mejor *al-ḳilam)* li-Abī-l-Wafā' al-Mubaššir ibn Fātik, ḥaqqaqa-hu wa-qaddama lahu wa-ʿallaqa ʿalayhi al-duktūr ʿAbd al-Raḥmān Badawī (Madrid 1958; Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos), sobre el cual, cfr. Ch. Kuentz, *De la sagesse grecque à la sagesse orientale*, en «Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid», V, 1957, 255-270. Una obra análoga, un tratado de ética basado en gran parte sobre elementos aristotélicos y, en general, antiguos, es el *Kitāb al-saʿāda wa-l-isʿād* de al-ʿĀmirī (siglo X), publicado por M. Minovi, Wiesbaden 1957-58.

[2] A. Spitaler, *Die arabische Fassung des Trostbriefs Alexanders an seine Mutter*, en *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* (Roma 1956), II, 93-508.

[3] J. Kraemer, *Das arabische Original des pseudo-aristotelischen Liber de pomo*, ibidem I, 484-506.

e interpretada, hacia la aristotélica, y hacia la síntesis del neoplatonismo. En todos estos tres campos, los estudios de los últimos años han aportado importantes contribuciones.

Platón.

Desde 1939, R. Klibansky había trazado el programa de una colección de textos con el título de *Plato Arabus,* como parte integrante del 'Corpus Platonicum Medii Aevi' en curso de publicación bajo los auspicios de la Academia Británica [1]. De tal serie árabe, que fué confiada a la dirección del Warburg Institute de Londres, salió durante la guerra un primer volumen (en el titulo era sin embargo el *volumen II),* a cargo de F. Rosenthal y R. Walzer, que contenía un escrito de al-Fārābī, el más ilustre filósofo platónico musulmán del siglo X: una especie de introducción general a la filosofía platónica ilustrada con una presunta sucesión cronológico-ideal de varios diálogos, cuya fuente griega, según los editores, pudo haber sido Teon de Esmirna [2]. El desarrollo ulterior del *Plato Arabus*, retrasado por la guerra, ha continuado en el presente decenio: con fecha 1951 (pero en realidad tres o cuatro años más tarde), salió el *volumen I,* la versión árabe del compendio del Timeo debido a Galeno, publicado por Paul Kraus y Richard Walzer [3]; y en el año efectivo de 1952, apareció el tercer número de la serie, el compendio de las *Leyes* platónicas del propio al-Fārābī, publicado por el firmante de este artículo [4]. Y, en fin, el que en principio estaba previsto como otro volumen del *Plato Arabus,* la edición de la versión hebrea (única conservada) del comentario de Averroes a la *República* de Platón, a cargo de Erwin Ro-

1 R. Klibansky, *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages* (London 1939; reimpreso en 1950).

2 *Alfarabius De Platonis philosophia,* ed. F. Rosenthal et R. Walzer (Londinii 1943).

3 *Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta,* ed. P. Kraus et R. Walzer (Londinii 1951).

4 *Alfarabius Compendium Legum Platonis,* ed. F. Gabrieli (Londinii 1952).

SENTHAL (que no debe confundirse con el ya mencionado Franz Rosenthal), ha visto la luz también en 1956, pero en distinta sede y formato editorial [1]. No sabemos cuándo un próximo futuro verá la continuación del programa que preveía, entre otras, la compilación de las citas platónicas en autores árabes, de las *vitae* y *dicta Platonis* en árabe, del 'Plato pseudepigraphus' (escritos de alquimia y magia, 'testamentos' y plegarias atribuídos por los árabes a Platón), y, en fin, nuevas ediciones de las dos célebres compilaciones neoplatónicas con ropaje árabe, la llamada *Teología de Aristóteles* y el *Liber de causis*, que veremos después.

La edición del Compendio galénico del Timeo *(Plato Arabus*, I) es, entre todas, la de mayor empeño filológico, acompañándose el texto árabe y la versión moderna en latín con un comentario analítico, una vasta introducción y un exhaustivo *index verborum*, griego-árabe y árabe-griego: se trata aquí de un texto cuyo original griego perdido fué traducido al siriaco en el siglo IX, quizá por el ya recordado príncipe de traductores Ḥunayn ibn Isḥāq, y después del siriaco al árabe, por obra de su discípulo ʿĪsà ibn Yaḥyà. El *Timeo* platónico debió interesar ya, desde antiguo, de modo especial a Galeno, por el desarrollo dado a la anatomía y fisiología humana, y después a todo el Medioevo oriental y occidental, por el estrecho nexo que establece, y que el Medioevo heredó, entre Metafísica, Cosmología y Ciencias naturales. La aclimatación de esta parte del platonismo al ambiente musulmán no suscitó en cambio los problemas que planteaba el otro aspecto del pensamiento platónico, el político y pedagógico, por los que el mundo árabe se interesó no menos vivamente, en los límites en que podía comprenderlo o creer comprenderlo [2]. Por eso presentan una problemática

[1] E. J. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (Cambridge 1956). Véase otro trabajo anterior del mismo Rosenthal, *The place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, en «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XV, 1953, 246-78, y ahora el volumen *Political Thought in medieval Islam*, Cambridge 1958.

[2] Véanse las obras de Klibansky y de Walzer citadas respectivamente *supra*, p. 303, nota 1 y p. 297, nota 1; vide también WALZER, *Some aspects of Platonism in Islamic Philosophy* en *Entretiens sur l'antiquité classique*, 3, Genève 1955, 203-228.

más rica los otros textos publicados hasta ahora del *Plato Arabus*, es decir, el compendio alfarabiano de las *Leyes* y el de Averroes sobre la *República*. El firmante de este artículo, como editor del primero de estos dos textos (sumario de los únicos primeros nueve libros de los Νόμοι según un códice único de Leiden) creyó notar en él un intenso esfuerzo de al-Fārābī para captar el pensamiento del original, pero al mismo tiempo una renuncia a aplicarlo al mundo islámico, sin tomar incluso en consideración el problema mismo de su aplicabilidad; mientras que una posición mucho más personal del filósofo musulmán con respecto al original, ha creído advertir en este texto Leo Strauss [1], que ha sometido el Sumario a un sutil análisis, poniéndolo en relación con la visión de la filosofía platónica expresa en la introducción alfarabiana *(Plato Arabus,* II), y llegando a sostener la existencia, en el pensamiento de al-Fārābī, de una consciente distinción entre filosofía socrática y platónica; todo esto va acompañado de argumentos no siempre, en verdad, perspicuos ni persuasivos, pero que al menos dan al editor la satisfacción de comprobar un directo y profundo estudio del texto publicado por él.

Lo que al-Fārābī evitó en el compendio de los Νόμοι (aunque no ya en otras obras suyas de filosofía política), es decir, la aplicación del pensamiento platónico a la realidad de la sociedad islámica medieval, y la contaminación entre platonismo y aristotelismo que fué, en cambio, un rasgo esencial de la filosofía musulmana, caracteriza sin embargo la obra de Averroes en su comentario a la *República*, publicado y estudiado por E. Rosenthal [2]. El original platónico ha pasado aquí sucesivamente por el compendio griego de Galeno (paralelo al del Timeo), la versión árabe más o menos directa, del griego o del siríaco, de Isḥāq ibn Ḥunayn, la paráfrasis y comentario árabe de Averroes, y la última versión hebrea de éste, de Samuel ben Yehu-

1 L. Strauss, *How Farabi read Plato's Laws*, en *Mélanges Louis Massignon*, III (Damas 1957), 319-344. Sobre el texto árabe del *Compendium*, señalo la feliz corrección del P. R. Kőbert, que ha reconocido al interlocutor platónico de las *Leyes*, Megillo *(Māgilyūs)*, en la palabra que aparecía oscura en la p. 20, 8.

2 Véanse las obras citadas en la p. 304, nota 1.

da. Pero, al menos, el pensamiento de Averroes se refleja en él claramente. Con procedimiento análogo a cuanto había hecho en su comentario a la *Poética* aristotélica, sustituyendo las citas de poesía griega por otras de poetas árabes [1], el filósofo cordobés no duda en ensayar sobre la realidad circunstante de su mundo árabe-islámico, y aún más, del Islam español y africano, la validez de la teoría platónica del Estado y de la sociedad. El editor nos ha dado interesantes ejemplos de ella, en los juicios que se exponen en este comentario sobre los Almorávides y Almohades (preñados de delicadas implicaciones políticas) y de modo especial en uno sobre la posición social de la mujer musulmana, que, se diría, representa un *unicum* en todo el Medioevo islámico. Desde un punto de vista general, pues, el pensamiento político de Averroes, como demuestra Rosenthal, se basa sobre una combinación platónico-aristotélica, en la cual, con elementos de la *República*, confluyen ideas tomadas de la *Ética a Nicómaco*, del *De Anima*, de la *Física*, *Metafísica* y de los *Analíticos posteriores;* desembocando en la para nosotros sorprendente ecuación entre el rey-filósofo del ideal platónico y el *imām* o Califa ideal del Estado musulmán. Esta doble contaminación, conceptual y práctica, es típica de la recepción musulmana del pensamiento griego, y es del más alto interés, se entiende sobre todo para el orientalista, como original efecto del *fortleben* de la herencia antigua en el Islam.

Aristóteles.

Un *Aristoteles arabus*, al lado del *Plato Arabus* de la Academia Británica y del Warburg Institute, se ha ido constituyendo en estos años por la obra individual del ya mencionado ʿABD AL-RAḤMĀN BADAWĪ: un erudito de excepcional fecundidad y capacidad de trabajo, aun cuando su obra haya aparecido quizás

[1] Cfr. F. GABRIELI, *Estetica e poesia araba nell'interpretazione della Poetica aristotelica presso Avicenna e Averroè*, en «Rivista degli studi orientali», XII, 1930, 291-331.

apresurada y no se haya visto exenta de críticas; pero algunos de los propios críticos han rendido homenaje a los aspectos positivos de su labor, tanto más significativa por cuanto es fruto de la iniciación de un oriental a los métodos filológicos europeos. En los años que van desde el 47 al 54, Badawī ha publicado sin tregua seis volúmenes de textos del Aristóteles árabe: primeramente, con el título de 'Aristóteles entre los árabes' *(Arisṭū ʿinda-l-ʿarab)*, un fragmento de la antigua versión o más bien paráfrasis de la Metafísica (libro XII) y del consiguiente comentario de Temistio, obra de Isḥāq ibn Ḥunayn; además de comentarios y glosas a Aristóteles de Avicena, y de 10 pequeños escritos de Alejandro de Afrodisia, cuyo original griego se ha perdido. Poco después, el mismo erudito emprendía la edición íntegra del célebre manuscrito parisino 2346, con la versión árabe completa del *Organon*, obra de diversos traductores antiguos de los siglos IX y X (Isḥāq ibn Ḥunayn, Teodoro Abucara, Abū Bišr Mattà ibn Yūnus, Abū ʿUṯmān al-Dimašqī): el primer volumen comprende las *Categorías*, el περὶ ἑρμηνείας y los *Primeros Analíticos;* el II, los *Segundos Analíticos* y parte de los *Tópicos;* el III, el final de los *Tópicos*, los *Elencos Sofísticos* en triple versión, y la *Isagoge* (de la cual ha aparecido contemporáneamente otra edición egipcia junto a una vida de Porfirio, publicada por A. Fu'ād al-Aḥwānī) [1]. Siguió en el 53, siempre por obra del infatigable Badawī, una nueva versión de Abū Bišr de la *Poética*, juntamente con el tratadito sobre el Arte poética de al-Fārābī, ya publicado por Arberry, y los comentarios a la poética aristotélica de Avicena y Averroes (editados por primera vez, respectivamente, por Margoliouth y Lasinio) [2]. En el año 54, un nuevo volumen recogía

[1] *Manṭiq Arisṭū*, ḥaqqaqa-hu wa-qaddama lahu ʿAbd al-Raḥmān Badawī (I, Cairo 1948; II, 1949; III, 1952).

[2] *Arisṭūṭālīs Fann al-šiʿr*, tarǧama-hu ʿan al-yūnāniyya wa-šaraḥa-hu waḥaqqaqa nuṣūṣa-hu ʿAbd al-Raḥmān Badawī, etc., Cairo 1953. En este volumen, Badawī ha dado también una traducción árabe suya de la *Poética* (de la cual cabe señalar asimismo una moderna versión en persa, debida a S. Afnān, Londres 1948). Las ediciones precedentes de la antigua versión de Abū Bišr eran la de Margoliouth (1887) y de Tkatsh (1928); sobre la obra de este último, muy criticada en el momento de su aparición, se tiende hoy a dar un juicio más ecuánime.

la versión de Isḥāq ibn Ḥunayn del *De anima*, los citados *Placita philosophorum* del pseudo Plutarco, en la excelente versión de Qusṭā ibn Lūqā, el aristotélico *De plantis*, y el *De sensu et sensato* en la paráfrasis de Averroes [1]. Por fin, en 1959 salió, debido también a Badawī, la edición de la *Retórica* [2]. Con este imponente conjunto de textos, una buena parte del Aristóteles árabe venía ofrecida por primera vez, o en forma nueva y accesible, a la filología clásica oriental. Y un maestro de estos estudios, Richard Walzer, no tardaba en sacar fruto de la obra de Badawī, sometiéndola a un examen crítico y elevándose a verificar una valoración de toda la actividad de los traductores e intérpretes árabes de Aristóteles en el siglo más fecundo de la cultura musulmana [3]. Estas investigaciones de Walzer, basadas, además de en las ediciones de Badawī, en un trabajo análogo de Khalil Georr, *Les Catégories d'Aristotele dans leurs versions syro-arabes* (Beirut 1948), han dado a conocer el método, verdaderamente crítico para su tiempo, con que procedió la más antigua escuela de traductores (Ḥunayn, su hijo Isḥāq y discípulos), que, antes de proceder a la versión, se esforzaban en establecer un texto seguro con el cotejo de otros manuscritos; mientras que la posterior escuela de Bagdad de los siglos X y XI (Abū ʿUṯmān al-Dimašqī, Yaḥyà ibn ʿAdi, Abū Bišr, Ibn Suwār, etc.), que no podía, a diferencia de Ḥunayn y de los suyos, tener acceso directo al texto griego, trabajó con celo y sa-

[1] *Aristū fi-l-nafs*, etc., ḥaqqaqa-hu ʿAbd al-Raḥmān Badawī (Cairo 1954). Esta versión, o mejor paráfrasis, atribuída a Isḥāq ibn Ḥunayn, había sido ya publicada poco antes por A. Fu'ād Ahwānī (Cairo 1950), sobre el cual véase M. Ṣaġīr Ḥasan, *Notes on the edition of the Kitāb an-nafs ascribed to Isḥāq b. Hunain* (sobre una antigua versión persa que permite mejorar el texto, en «Journal of the Royal Asiatic Society», 1956, 57-72). La versión persa en cuestión, debida a Afḍal al-dīn Kāšānī (siglo XIII), ha sido ahora publicada por M. Minovi (Teherán 1958).

[2] *Arisṭūṭālis al-Ǧiṭāba al-tarǧama al-ʿarabiyya al-qadīma*, ḥaqqaqa-hu wa-ʿallaqa ʿalayhi ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Cairo 1959.

[3] R. Walzer, *New light on the Arabic translations of Aristotle*, en «Oriens», VI (1953), 91-142. El juicio sobre los textos ofrecidos por Badawī ('not reliable') y sobre sus integraciones ('almost always wrong') explica la reserva inicial (p. 91) sobre una obra que sin embargo, en conjunto, se ha reconocido como positiva.

gacidad sobre las más antiguas versiones árabes y siríacas, de cuyo cotejo sacó con frecuencia mejores lecturas, eliminó interpolaciones y errores, y, por último, sacó nuevas copias de los textos que, dadas las condiciones de aquella labor indirecta, suponen un resultado filológico a menudo muy apreciable. El fruto principal para la filología clásica de tales versiones siro-árabes, críticamente estudiadas, consiste, como todo el mundo sabe, en que representan una ayuda para la fijación del texto, con la revelación de nuevas lecturas o la confirmación de la antigüedad y difusión de algunas de las ya conocidas (el caso más relevante es el de la *Poética*, cuya versión árabe ha confirmado algunas lecturas del ms. riccardiano, de tradición distinta a la del parisino) [1]. Para la filología e historia oriental, naturalmente, toda esta tradición siro-árabe tiene pues un propio valor en sí, como reflexión de las doctrinas peripatéticas en la cultura árabe-musulmana. La *Poética* quedó, y tenía que ser así, como rama muerta, arrancada de la realidad de la literatura clásica griega; pero la lógica y psicología, física, metafísica y ética aristotélica actuaron fecundamente en el espíritu de la filosofía islámica, como lo prueba la densa mole de versiones, reelaboraciones y comentarios, ya de los textos originales, ya de sus intérpretes griegos.

Entre las últimas novedades al respecto, además de las ediciones de Badawī, señalamos una versión árabe de los libros VII-X de la *Ética a Nicómaco*, de traductor desconocido, descubierta por ARTHUR J. ARBERRY en un manuscrito del siglo XIII d. J. C. de la mezquita Qarawiyyīn de Fez, sobre la cual, y en espera de adecuada elaboración, su descubridor ha publicado un ensayo (IX, 1-9) [2]. En la misma mezquita ha aparecido parte de una traducción árabe anónima del comentario de Temistio al *De anima*, ilustrada por M. C. LYONS [3]; mientras que la parte psicológica del *Kitāb al-Šifā'* aviceniano, reelaboración del *De Anima* aristotélico, ha sido publicada por F. RAH-

1 Para una última utilización de la versión árabe en función del texto griego, véase C. GALLAVOTTI, en la «Parola del Passato», IX, 1954, 251 ss.

2 A. J. ARBERRY, *The Nicomachean Ethics in Arabic*, en «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XVII, 1955, 1-9.

3 *An Arabic Translation of the Commentary of Themistius* ibidem, 426-35.

MAN [1]. Siempre en la tradición peripatética, la versión árabe del περὶ νοῦ de Alejandro de Afrodisia (obra de Isḥāq ibn Ḥunayn) ha sido publicada por el P. J. FINNEGAN [2], que reduce bastante el conocimiento y el presunto influjo de este escrito sobre el pensamiento filosófico árabe anterior a Averroes.

Un comentario a la *Isagoge* en un ms. bodleiano, presentado en el título como de al-Fārābī y del cual DUNLOP había traducido un espécimen con tal atribución [3], ha sido reconocido por SAMUEL M. STERN como perteneciente al más tardío Abū-l-Faraŷ ibn al-Ṭayyib (siglo XI) [4]; éste se basa sobre la versión de la *Isagoge* de Abū ʿUṯmān al-Dimašqī y permite colmar, con el auténtico texto de éste, algunas lagunas arbitrariamente suplidas por Badawī y Ahwānī en sus respectivas ediciones de la introducción porfiriana con ropaje árabe. También a STERN se debe el haber iluminado otra figura de la escuela bagdadí de intérpretes, estudiada por Walzer: la de Ibn al-Samḥ, discípulo de Yaḥyà ibn ʿAdī (siglo XI), intérprete de la *Física* aristotélica y copista y glosador de una traducción árabe de la *Retórica*, de la cual depende por esta parte el manuscrito parisino [5].

La amplitud de la obra original del 'Maestro primero', y de la mole de exégesis suscitadas por ella en muchas lenguas y culturas, hace casi imposible la empresa de un *Aristoteles arabus* del empeño crítico y de tan acabada perfección como el pro-

[1] *Avicenna's De Anima, being the psychological part of Kitāb al-Shifā'*, ed. by F. RAHMAN, Oxford 1959. El 'gran comentario' de Averroes a la *Metafísica* aristotélica había sido antes editado en la Bibliotheca arabica Scholasticorum por el P. MAURICE BOUYGES (Beirut, I, 1938; II, 1942; III, 1948), del cual, para el período examinado por nosotros, sólo cabe registrar el volumen póstumo de introducción que completa aquel Comentario (Averroes, *Tafsīr mā baʿd al-ṭabīʿa*, IV, Beirut 1952), excelente como toda la obra de publicista del docto jesuíta.

[2] *Texte arabe du* περὶ νου *d'Alexandre d'Aphrodise*, en «Mélanges de l'Université Saint Joseph», XXXIII (1956), 159-202.

[3] D. M. DUNLOP, *The existence and definition of philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Farabi*, en «Iraq», XIII (1951), 76-94.

[4] S. M. STERN, *Ibn Ṭayyib's Commentary on the Isagoge*, en «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XIX (1957), 419-425.

[5] S. M. STERN, *Ibn al-Samḥ*, en «Journal of the Royal Asiatic Society», 1956, 31-44.

yectado *Plato* [1]. Aquí la labor aparece todavía sometida a la iniciativa y capacidad particular de cada uno, con resultados de diverso valor, pero que en conjunto constituyen un notable progreso sobre la situación en que nos encontrábamos hace todavía pocos años.

Neoplatonismo.

La tercera gran corriente del pensamiento filosófico griego que penetró en la cultura musulmana, fué la del neoplatonismo; y sería quizá más justo decir que fué la primera, con una primacía ideal que no fué únicamente debida, como aparece siempre más claro, a la peculiar afinidad que el pensamiento islámico y oriental en general tuvo con el sincretismo neoplatónico, sino también al hecho de que toda la tradición antigua se transmitió primeramente al Islam — puede decirse sin solución de continuidad —, a través de la fase neoplatónica; ya se entienda ésta en el sentido estricto del verdadero y propio pensamiento filosófico de Plotino y secuaces, ya en la disposición general sincretística que se encuentra en la propia filosofía griega de los siglos III-IV en adelante, por la cual las principales corrientes de la edad clásica (en primer lugar platonismo y aristotelismo) han venido a confluir en una más o menos lograda amalgama, aun en autores no específicamente neoplatónicos. Baste pensar, al respecto, en Juan Filópono, el principal iniciador de los árabes en el aristotelismo, cuyo influjo sobre los pensadores musulmanes ha sido recientemente confirmado por WALZER con el ejemplo de al-Kindī (siglo IX) y Miskawayh (siglos X-XI) [2]. Dos problemas capitales para todo el desarrollo del pensamiento filosófico

[1] Conozco sólo por una cita la obra de I. DUERING, *Aristotle in the ancient biographical tradition* (1957), que debe contener además del material clásico 'a survey of the syriac and arabic tradition, with translations of the extant vitae, including comments'.

[2] R. WALZER, *New studies on al-Kindī*, en «Oriens», X, 1957, 203-32; id., *Somé aspects of Miskawaihi's Tahḏīb al-aǰlāq*, en *Studi or. offerti a G. Levi Della Vida*, II, 603-21.

musulmán — la armonía platónico-aristotélica y el acuerdo entre las religiones reveladas y la filosofía — son, como es sabido, tema primordial, el primero de los neoplatónicos (Porfirio), y el segundo de los aristotélicos cristianos como el mismo Filópono: y entrambos aspectos están presentes en los dos autores árabe-islámicos antes mencionados, así como lo estuvieron en al-Fārābī, Avicena y Averroes hasta extinguirse la fase más fecunda de la filosofía musulmana.

Volviendo a las ediciones de textos, también aquí encontramos al omnipresente BADAWĪ, cuya actividad más reciente se ha dedicado a los clásicos del neoplatonismo entre los árabes: dos de sus volúmenes aparecidos contemporáneamente nos han dado, en nueva forma, uno el 'Plotino árabe' [1], y otro la principal adaptación árabe de Proclo, el *Liber de causis*, con otros textos neoplatónicos en parte inéditos. Plotino árabe significa, en primer lugar, la llamada 'Teología de Aristóteles', en la cual, poco después de la primera edición y traducción de Dieterici (1882-3), Rose reconoció un conglomerado de extractos de los libros IV-VI de las *Enneadas* plotinianas. Desde entonces, la tradición de este texto en el mundo árabe y en el latino (existe de él una versión latina medieval que está sin embargo más próxima a la vulgata árabe editada en fragmentos por Dieterici, que otra redacción publicada en 1930 por Borisov) ha sido objeto de estudios y vivas discusiones entre los neoplatonistas. La nueva edición de Badawī, aunque se presente basada en nueve manuscritos, no parece que represente el progreso que era lícito esperar para la fijación e inteligencia del difícil texto, por haber reproducido a menudo las falsas lecturas de Dieterici [2]. Es mejor, en cambio, la edición — que entra dentro de la 'Teología' — de la *Epistola de scientia divina* atribuída a al-Fārābī y ya señalada por P. KRAUS, que es en realidad un fragmento, debido al mismo escerptor de la 'Teología' del libro V de las propias *Enneadas*. A este desconocido mediador entre Plotino y los árabes,

[1] *Aflūṭīn ʿinda-l-ʿArab*, Nuṣūṣ ḥaqqaqa-hā wa-qaddama lahā ʿABD AL-RAḤMĀN BADAWĪ (Cairo 1955).

[2] Cf. la recensión de G. L. Lewis en «Oriens», X, 1957, 395,99.

hay que atribuir además otros varios fragmentos transmitidos bajo el nombre de *al-Šayj al-Yūnānī* ('el Maestro, o Filósofo griego') en varias obras árabes, los ya conocidos Siŷistānī y Šahrastānī, y un manuscrito anónimo de Oxford; aquí ha sido mérito de FRANZ ROSENTHAL, que recogió y estudió críticamente estos fragmentos [1], rebatiendo la identidad de al-Šayj al-Yūnānī con Plotino, y señalando en la que él ha llamado 'Plotinus source' árabe, la fuente común de estas citas y de la 'Teología'. Todo el corpus de la 'Plotinus source' ha sido ahora recogido por Badawī en el volumen citado que, si no representa críticamente el *optimum*, ofrece por lo menos una cómoda exposición de estos textos neoplatónicos árabes, que la filología occidental ha reconducido hasta el original plotiniano y un único reelaborador suyo [2].

Gemelo del 'Plotino árabe' es el volumen de Badawī sobre el «Neoplatonismo entre los árabes' [3], que contiene esencialmente textos de Proclo. El *Kitāb al-jayr al-maḥḍ* ('Libro sobre el puro Bien', llamado en la versión latina *Liber de causis*) es, junto con la 'Teología de Aristóteles', el texto clásico del neoplatonismo en hábito árabe, que pasó también, bajo el nombre de Aristóteles, del árabe a la filosofía medieval latina. Ya su primer editor Bardenhewer (1882) había señalado su fuente griega en la Στοιχείωσις θεολογική de Proclo. La presencia de un

1 F. ROSENTHAL, *Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source*, en «Orientalia», XXI (1952), 461-92, y XXIV (1955), 42-66.

2 Sobre la cuestión de 'al-Šayj al-Yūnānī' y de los orígenes de la 'Teología' ha vuelto el P. W. KUTSCH, *Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?)* περὶ ψυχῆς *und die Frage des Verfassers der 'Theologie des Aristoteles'*, en «Mélanges de l'Université Saint Joseph», XXXI, 1954, 265-86. Al publicar y traducir este nuevo texto, probable traducción o paráfrasis de un escrito perdido de Porfirio, y muy próximo también a la idea de la 'Teología', Kutsch subraya la atribución a Porfirio de la redacción de ésta, según las líneas de la introducción; y recordando las denominaciones de πρεσβύτης y γέρων atestiguadas por Porfirio en Damascio y Libanio, tiende a ver en él al misterioso 'Viejo griego' de la traducción árabe, autor tanto de la 'Teología' como del *corpus* restante. La sustancia de éste continuaría siendo siempre plotiniana, pero mediata a través de Porfirio, conocido 'plotinizador' del pensamiento aristotélico.

3 A. R. BADAWĪ, *al-Aflāṭūniyya al-muḥdaṯa ʿinda-l-ʿArab* (Cairo; 1955).

único manuscrito con el texto íntegro hacía aquí arduo, a diferencia de la 'Teología' el intento de mejorar la *editio princeps* que ha sido sustancialmente reproducida por Badawī; por otra parte, el P. G. C. Anawati, que preparaba para el *Plato arabus* una nueva edición del texto, lo ha sometido a un apurado análisis y cotejo con el griego, anticipando las líneas directrices de una investigación que auguramos podrá ser llevada a cabo y publicada [1]. El propio Anawati ha traducido y discutido la parte completamente nueva del fragmento περὶ αἰδιότητος κόσμου de Proclo [2], cuyo texto árabe ha publicado aquí Badawī, junto con otros ya conocidos a través de la refutación de Juan Filópono [3]. Sigue luego, en su exposición, el tratadito, siempre atribuído a Proclo, de ocho προβλήματα φυσικά; después el hermético *De castigatione animae*, ya editado separadamente por Fleischer (1870) y por Bardenhewer (1873), mas para el cual, Badawī ha podido utilizar nuevos manuscritos; el diálogo pseudo-platónico, pero de obvia época islámica, *Kitāb al-Rawābiʿ (Liber quartorum);* y en apéndice, un tratadito del filósofo árabe cristiano Ibn Suwār, ya estudiado y traducido por B. Lewin [4], y un extracto de un Compendio de metafísica de ʿAbd al-Laṭīf al-Bagdādī (siglo XII) que resume el *Liber de causis*, confirmando por consiguiente su origen en el período más antiguo (siglos IX-X) de las versiones del griego. Al lado de Plotino, esta colección de escritos derivados directamente de Proclo o atribuídos a él, y que entran de un modo u otro en el ámbito neoplatónico, completan el material documental esencial para el conocimiento de la suerte corrida por el neoplatonismo en el Alto Medioevo musulmán, y establecen algunos puntos firmes, cronológicos y textuales, en lo que respecta a su transmisión al Occidente.

[1] G. C. Anawati, *Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis arabe*, en *Mélanges Louis Massignon*, I, 73-110.

[2] *Un fragment perdu du Dé aeternitate mundi de Proclus*, en *Mélanges Auguste Diès* (París, 1956), 21-30.

[3] Cf. del mismo Badawī, *Un Proclus perdu est retrouvé en arabe*, en *Mélanges Louis Massignon*, I, 149-51.

[4] *L'idéal antique du philosophe dans la philosophie arabe. Un traité d'ethique du philosophe baghdadien Ibn Suwār*, en «Lychnos», 1954-55, 267-84.

Medicina. Astronomía.

Sabido es el lazo estrecho que existió en la edad clásica, y aun se puede decir en todo el Renacimiento, entre filosofía y medicina; un lazo que en el Medioevo, tanto oriental como occidental, tuvo quizá su mayor firmeza. Bajo el simple título de 'Clases de médicos' *(Ṭabaqāt al-aṭibbā')*, Ibn Abī Uṣaybi'a trató, en su clásica compilación, de médicos y filósofos conjuntamente, griegos, sirios y árabe-islámicos; pero los dos términos *aṭibbā' wa-ḥukamā'* (médicos y filósofos) se acompañan acoplados, y con valor casi idéntico, en el título de otros varios escritos más antiguos, dedicados esencialmente a biografías de médicos, pero con inclusión de nombres tales como Demócrito y Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles. Dos de esas tales más antiguas fuentes árabes han sido publicadas en estos últimos años: una es el *Ta'rīj al-aṭibbā'* de Isḥāq ibn Ḥunayn (siglo IX), que se remonta a la época áurea de las traducciones científicas del siríaco y del griego, y depende de una perdida compilación de Juan Filópono citada a su vez por casi todas las más importantes fuentes posteriores, el *Fihrist* el *Ṣiwān al-ḥikma*, al-Bīrūnī y Mubaššir ibn Fātik. Se trata de un rápido bosquejo histórico de la medicina griega, de Asclepio a Galeno, con esmerados aunque no siempre exactos datos cronológicos, publicado, según un ms. de Istanbul, por Franz Rosenthal [1]. La otra obra, con el título doble de *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*, viene del extremo opuesto de la civilización árabe medieval, de España, y su autor fué el andaluz Ibn Ŷulŷul (siglo X), médico de cámara de los califas omeyas de Córdoba, y citado, entre otros, por Ibn Abī Uṣaybi'a e Ibn al-Qifṭī. Ibn Ŷulŷul trata conjuntamente de los médicos griegos, siríacos y musulmanes, en relación especial con España. La importancia particular de este texto, inmejorablemente editado por el docto egipcio Fu'ād Sayyid [2], estriba en la época y ambiente de su compila-

1 *Isḥāq b. Ḥunain's Ta'rīkh al-aṭibbā'*, en «Oriens», VII (1954), 55-80.

2 *Ṭabaqât al-aṭibbâ' wa-l-ḥukamâ' (Les Générations des Médecins et des Sa-*

ción, y en haber el autor utilizado y citado en versión árabe, junto a fuentes orientales y luego también indirectamente griegas, fuentes latinas como Orosio, San Jerónimo e Isidoro de Sevilla, confirmando así la existencia en la España árabe de tales versiones, sobre las que ha llamado por primera vez la atención G. Levi Della Vida [1]. Otra estimable fuente clásica, de la que parecen depender buena parte de las noticias históricas transmitidas a los árabes sobre la medicina griega, fué un comentario atribuído a Galeno sobre el 'juramento' de Hipócrates. A la transmisión de este texto en la cultura musulmana, y a la recopilación de varias fuentes, con la versión y comentario de los fragmentos supervivientes, ha dedicado un exhaustivo trabajo el mismo F. Rosenthal [2]. El original griego, atribuído con o sin certeza a Galeno, pero que en cualquier caso es de un autor pagano de los siglos II al VI de J. C., fué traducido al siríaco y comentado por el gran Ḥunayn ibn Isḥāq, y, sobre su versión, fué luego trasladado al árabe por Ḥubayš e ʿĪsà ibn Yaḥyà en el siglo X; y los fragmentos de tal versión [3], conservados por al-Bīrūnī, Ibn al-Qifṭī e Ibn Abī Uṣaybiʿa, revelan un material insólitamente rico en elementos históricos, mitológicos y aun poéticos (sobre la leyenda de Asclepio, por ejemplo, y sobre la biografía de Hipócrates) de la más genuina tradición griega, entresacados y cribados con admirable doctrina también clásica por Rosenthal. Este trabajo suyo, como el citado inicialmente de Kraemer sobre el Homero árabe, se recomiendan de modo especial a cuantos se interesen, además de por las líneas maestras del legado filosófico y científico, por los tenues hilos de transmisión de la poesía y mitopea griega en el mundo islámico.

Dentro siempre del campo médico, en el cual naturalmente

ges) par Ibn Ǧulǧul al-Andalusī, édition critique par Fu'ād Sayyid (Cairo 1955; Publications de l'Institut Français d'Archéologie orientale).

[1] *La traduzione araba delle Storie di Orosio*, en *Miscellanea G. Galbiati*, III (Milano 1951), 185-203.

[2] *An Ancient Commentary on the Ippocratic Oath*, en «Bulletin of the history of Medicine», XXX, 1956, 25-87.

[3] Se trata de dos versiones diferentes, pero no se sabe con certeza cuál de las dos ha sido la utilizada por los autores que nos han conservado sus citas.

prima el nombre de Galeno, señalamos un artículo de S. M. Stern sobre algunos fragmentos del perdido περὶ ἠθῶν del maestro de Pérgamo (un sumario árabe del cual fué publicado ya por P. Kraus y estudiado por Walzer), registrados por cita directa o por alusiones que se encuentran en varios autores árabes de los siglos X-XII (Qudāma, Abū ʿAlī al-Ṭabarī, Ṭāhir Marwazī, ʿAbd Allāh ibn al-Faḍl), y en un escrito en árabe del gran poeta hebreo Moses ibn ʿEzra (siglos XI-XII) [1].

Pasando de la Medicina a la Astronomía, otro campo en que la transmisión de la ciencia griega a los árabes fué particularmente intensa y fructuosa, se debe al mismo F. Rosenthal el descubrimiento de un escrito astronómico de al-Kindī (siglo IX), paráfrasis de los primeros ocho capítulos del libro I del Almagesto, que utiliza el comentario de Teon Alejandrino [2]. Este *Kitāb fī al-ṣināʿa al-ʿuẓmà*, que acrece el número hoy ya importante de escritos publicados o explorados del primer 'Filósofo de los árabes' [3], no presenta, a juicio de Rosenthal, gran originalidad: entre otras cosas, hablando de la medición del grado del meridiano terrestre, pasa en silencio extrañamente el nuevo experimento directo que se realizó precisamente en los tiempos de al-Kindī bajo el califa al-Ma'mūn, sea por poca fe del autor en el resultado obtenido, sea por enemistad con los matemáticos que la habían logrado, o simplemente por ajustarse literalmente a su fuente griega; pero el texto confirma de todos modos el apasionado estudio de la ciencia antigua que llevó a cabo este hombre y su círculo, estableciendo indudablemente el más estrecho y directo contacto entre algunos aspectos del patrimonio griego y la cultura musulmana en su fase ascensional.

Concluyendo esta reseña en la que, creemos, no hay dema-

1 S. M. Stern, *Some fragments of Galen's On Dispositions* (περὶ ἠθῶν) *in Arabic*, en «The Classical Quarterly», new Series, VI (1956), 91-101.

2 F. Rosenthal, *Al-Kindî and Ptolemy*, en *Scritti or. offerti a G. Levi Della Vida*, II, 436-56.

3 Véase el estudio de Walzer citado *supra*, p. 311, nota 2, y fundado en la edición llevada a cabo por Abū Rīda de 24 obras de al-Kindī (Cairo, I, 1950; II, 1953). Allí se encuentra bibliografía anterior.

siadas lagunas, debemos recordar que nos hemos limitado a los escritos aparecidos en los nueve últimos años, a partir de 1951. Su cantidad, que todo el mundo puede apreciar, y la calidad de muchos de ellos, que los especialistas pueden verificar, testimonian el fervor de estos estudios en los que toman parte hoy tanto los occidentales como los orientales (p. e., Badawī, el P. Anawati, Fu'ād Sayyid) no lejanos o completamente a par de los occidentales en el método científico y en el ardor de la investigación. Su objetivo principal, más que salvar del naufragio algún nuevo fragmento del tesoro antiguo (lo que, sin embargo, se ha conseguido indirectamente en algún caso) [1], es el de iluminar su supervivencia, cuando ésta se dió, en un área cultural que le resultaba extraña aunque coincidiera geográficamente en gran parte con la del helenismo. La línea más honda y fecunda de la herencia antigua, obvio es reafirmarlo, va de Oriente a Occidente; pero también el Oriente medieval revivió, estudió y amó a su modo aquella herencia, en cuanto le fué material y espiritualmente accesible [2], dando así nuevo testimonio de su valor.

FRANCESCO GABRIELI.

[1] Por ejemplo, para Aristóteles, un pasaje del diálogo Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς sobre el cual véase R. WALZER, *Un frammento nuovo di Aristotele*, en «Studi italiani di Filologia classica», n. s., XIV, 1937, 125-37.

[2] Es obvio que las dos condiciones son correlativas: allí donde al interés intelectual correspondía una continuidad de tradición, los resultados, como hoy admiten los más expertos conocedores de la materia (p. e., WALZER en «Orientalia», XX, 1951, 338-39, y ROSENTHAL, en la p. 53, n. 5, de la obra citada *supra*, p. 316, nota 2), fueron muy distintos, en lo que toca a la inteligencia y fidelidad de interpretación, de los de la *Poética*, que constituye un caso límite de incongenialidad espiritual e impenetrabilidad histórica.

ORIGEN ÁRABE DE UN FAMOSO CUENTO ESPAÑOL

Uno de los cuentos más populares de la literatura española es el contenido en el *Enxiemplo* X del *Libro del Conde Lucanor* de don Juan Manuel, *De lo que contesció a un omne que por pobreza et mengua de otra vianda comía atramuzes.* El cuento tuvo mayor boga a partir del momento en que otro gran escritor español, don Pedro Calderón de la Barca, lo condensó en una décima en la Jornada Primera de *La Vida es sueño*, versión ésta tan famosa que habrá pocos españoles medianamente cultos que no la sepan de memoria.

Tenemos pues dos versiones del mismo cuento: la primera, en el siglo XIV, y la segunda en el XVII. En los manuales de historia de la literatura española, en las monografías sobre Calderón y en las ediciones de *La Vida es sueño*, al tratar de la conocidísima décima *Cuentan de un sabio que un día...*, puesta en boca de Rosaura, se suele señalar, naturalmente, su filiación con el citado *enxiemplo* X con que Patronio alecciona al Conde Lucanor, tesis que parece incontestable. Se ha buscado, a su vez, la posible fuente de este cuentecillo acudiendo a la literatura clásica y a la medieval, pero sin éxito. Las presentes páginas probarán, y creo que de modo evidente, que se trata de un asunto de origen arábigoespañol que se remonta al siglo X.

El Enxiemplo X *de* El Conde Lucanor.

En este apólogo hay que deslindar, en primer término, los dos elementos esenciales del mismo:

a) *El argumento:* un hombre, antaño muy rico, se ve

reducido a tal extremo de pobreza, que sólo tiene para comer una escudilla de altramuces. Recordando en este estado de penuria sus perdidas riquezas, se pone a llorar, y sólo encuentra consuelo al ver a otro hombre, que también había sido muy rico, recoger y comer las cortezas de los altramuces que él desechaba.

b) La moraleja: no es necesario extraer la que encierra este cuento. El mismo don Juan Manuel se encarga de dárnosla, como en los demás *enxiemplos*, en un pareado:

Por pobreza nunca desmayedes,
pues otros más pobres que vos veedes.

Esta moraleja no aparece en forma explícita en los versos de Calderón. El argumento es en ellos, esencialmente, el mismo, pero varía en algunos puntos que analizaremos más adelante.

La crítica ante el cuento de don Juan Manuel.

La bibliografía sobre este apólogo se encuentra recogida por Chauvin [1], y considerablemente ampliada en las notas de Knust a su edición de *El Conde Lucanor* [2].

El precedente más antiguo que se ha querido ver es una máxima de Tales de Mileto, recogida en la obra de Diógenes Laercio: «Preguntado [Tales] ¿cómo sufrirá uno más fácilmente los infortunios? [dixo]: *Viendo a sus enemigos peor tratados de la fortuna*» [3]. Se ha tenido en cuenta otra máxima de la *Disci-*

[1] Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*, Liège, II [1897], p. 150.

[2] Juan Manuel, *El Libro de los Enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio, Text und Anmerkungen...* von Hermann Knust, Leipzig 1900, pp. 323-324.

[3] Según la traducción de don Josef Ortiz y Sanz, *Los Diez Libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid 1792, I, 21-22. No encuentro recogida, por otra parte, esta máxima de Tales en el *Libro de los bocados de oro, Mujtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalam*, de Abū-l-Wafā' al-Mubaššir ibn Fātik, ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī Madrid 1958.

plina Clericalis: Ne respicias ditiorem te ne in Deum peccas, sed respice pauperiorem te et inde grates Deo reddas. Se ha acudido también a sentencias medievales, algunas de autores tan ilustres como el mismo Santo Tomás de Aquino.

Se ha traído a cuento, incluso, un precedente oriental de la obra del poeta persa Saʿdī: el del derviche tan pobre que no puede comprarse calzado y que se contenta con su suerte al ver en una mezquita de Kūfa a un pobre lisiado al que le faltan ambos pies [1].

Como se ve, la única base para relacionar estos posibles precedentes con el apólogo de don Juan Manuel es la que sirve a todos ellos de denominador común: el desgraciado se consuela al encontrar a alguien en situación peor que la suya. Y todavía podría ser la moraleja de *El Conde Lucanor* más parecida a los precedentes que se han buscado si su autor hubiera generalizado más, sacando una conclusión más universal, en vez de haberse ceñido al asunto del cuento.

En ningún caso hay un argumento que recuerde, como no sea muy vagamente, al *enxiemplo* de don Juan Manuel. Sólo la moraleja. Pero ésta no encierra una idea precisamente original: es un lugar común tan viejo como el mundo, una consideración que no necesita fuentes. Nada autoriza, por tanto, a suponer que exista una relación entre cualquiera de las sentencias aducidas y nuestro cuento, o, incluso, una relación entre unas y otras. Todas ellas han podido nacer independientemente, como fruto de la reflexión. Me parece tan obvio que no creo preciso insistir más. Lo que me extraña es que no se hayan encontrado más paralelos en los viejos libros orientales e incluso en la Biblia.

[1] Todas las referencias y los textos, menos el de Saʿdī, que aparece resumido, se encuentran en la citada edición de Knust, *loc. cit.* Sobre el mismo tema, en relación con Calderón, véase *Klassische Bühnendichtungen der Spanier, herausgegeben und erklärt* von Max Krenkel, Leipzig 1881, I, 49. Prescindo de otros autores que aluden al tema. Cf. *etiam* la edición de *La Vida es sueño*, de Augusto Cortina, publicada en *Clásicos Castellanos*, Madrid 1955, p. 11, nota al verso 253.

La fuente de don Juan Manuel.

Leyendo para otros fines la reciente edición del *Mugrib* de Ibn Saʿīd [1], he tenido la sorpresa de encontrar algo que es sin duda el origen de este apólogo de *El Conde Lucanor*. Se trata de un episodio autobiográfico de ʿAbd al-Raḥmān al-Qanāziʿī, inserto en una obra perdida de Ibn Baškuwāl y recogido por Ibn Saʿīd en su famosa antología. Pero antes de estudiar este texto vamos a presentar al protagonista, figura de poco relieve a nuestros ojos, pero cuya semblanza encomiástica encontramos en la obra de varios biógrafos andaluces e, incluso, de autores orientales.

El nombre completo de nuestro personaje es ʿAbd al-Raḥmān ibn Marwān al-Anṣārī al-Qanāziʿī al-Qurṭubī. Se encuentra citado incidentalmente por al-Maqqarī [2] al hablar de uno de sus discípulos, Abū l-Walīd al-Kalāʿī, y sabemos que Ibn Baškuwāl lo hizo figurar en una colección de biografías hoy perdida, de la que Ibn Saʿīd nos ha conservado algún fragmento. El mismo Ibn Baškuwāl, en la *Ṣila* [3] le dedica un largo artículo, el más extenso que tenemos sobre este ʿAbd al-Raḥmān, y recoge su *kunya*, Abū l-Muṭarrif, que consta también en una noticia muy escueta que da de él al-Ḍabbī [4]. Aparece igualmente en la *Ŷaḏwat al-muqtabis* de al-Ḥumaydī [5], en la *Šaḏarāt al-ḏahab* de ʿAbd al-Ḥayy ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī [6], y en el *Kitāb al-dībāŷ al-muḏahhab* de Ibn Farḥūn [7] que debe de haber aprovechado otra fuente, hoy perdida.

1 *Al-Mugrib fī ḥulà l-Magrib*, editada por el Dr. Šawqī Ḍayf, El Cairo 1953-1955, 2 vols.

2 *Analectes*, I, 807.

3 *Ṣila*, ed. Codera, nº 691.

4 *Bugya*, ed. Codera, nº 1042.

5 *Ŷaḏwat al-muqtabis fī ḏikr wulāt al-Andalus*, ed. Muḥammad ibn Tāwīt al-Ṭanŷī, El Cairo 1953, nº 616.

6 *Šaḏarāt al-ḏahab fī ajbār man ḏabab*, El Cairo 1350 h., III, 198. El autor vivió en el siglo XVII. Cf. Brockelmann, *GAL*, II, 383; *Supp.*, II, 403.

7 *Kitāb al-dībāŷ al-muḏahhab fī maʿrifat aʿyān ʿulamā' al-maḏhab*, El Cai-

Nació este ᶜAbd al-Raḥmān quizá en Córdoba, de donde era su familia [1]. Alguno de sus biógrafos precisa la fecha de su nacimiento en el año 341 / 952-953 [2]. Estudió en Córdoba con ilustres maestros, que Ibn Baškuwāl detalla minuciosamente en la *Ṣila*, las primeras letras, el *ḥadīṯ* y la recitación del Corán. En el año 367 / 978-979 emprende viaje a Oriente. Se detiene en Qayrawān para escuchar las explicaciones que de la *Mudawwana* daba Abū Bakr al-Tamīmī, que le dió *iŷāza*. Recoge otras más tarde de diversos tradicionistas durante su estancia en Egipto. De allí se traslada a la Meca para hacer la peregrinación y, de vuelta, se detiene de nuevo en Qayrawān para escuchar las lecciones que daba Muḥammad Ibn Zayd de sus propias obras. Este maestro le da *iŷāza* para explicar algunas de ellas e igualmente Abū Bakr al-Abharī, aunque no llegó a entrar en contacto con él. «En el año 371 / 981-982 — sigue diciendo la *Ṣila* — volvió a Córdoba, cargado de saber, y se dedicó a las prácticas devotas y a la vida interior; enseñaba a leer y comprender el Corán, repartía ciencia a manos llenas. Era sabio, alfaquí, conocía de memoria el Corán, religioso y temeroso de Dios, dechado de virtudes, casto, piadoso. Llevaba una vida simple, contentándose con poca cosa. Generoso, repartía sus bienes entre los necesitados que acudían a él; dedicado por entero a la ciencia, practicaba la oración y el ayuno. Se esforzó en el estudio del Corán, cuya interpretación, y las cosas que juzga lícitas e ilícitas, conocía a fondo. Era versado en tradiciones y sabía de memoria el *ra'y*, perito en materia de formalizar contratos y sus condiciones... Era buen conocedor de la gramática y la lengua árabes y de las bellas letras. De rectas costumbres, acogía e iba al encuentro de todo aquello que podía humillarlo y le acercaba a su Creador.» A continuación inserta Ibn

ro 1351 h. El autor murió a fines del siglo XIV. Cf. Brockelmann, *GAL*, II, 176; *Supp.*, II, 226.

1 Este dato es de la *Ṣila*, loc. cit. Los demás autores dicen que era cordobés o se limitan a dar su *nisba*, *al-Qurṭubī*. Sobre su otra *nisba*, *al-Qanāziᶜī*, cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, II, 411 *b*. La suposición de Dozy está confirmada por Ibn Baškuwāl, apud *Mugrib*, I, 166.

2 *Ṣila*, p. 318.

Baškuwāl una noticia recogida de al-Ḥasan ibn Muḥammad, que da fe de la humildad de nuestro alfaquí: al apoderarse del trono el primero de los califas ḥammūdíes ᶜAlī ibn Ḥammūd, el cadí de la ciudad de Córdoba Abū l-Muṭarrif ibn Bišr [1] aconsejó al califa, en beneficio de los musulmanes, poner a al-Qanāziᶜī al frente del Consejo, suponiendo que no osaría al-Qanāziᶜī rehusar una orden del temible Ibn Ḥammūd. Obró éste según su consejo y le envió el nombramiento por medio de un mensajero de palacio. Al-Qanāziᶜī, sin detenerse a pensar en las consecuencias, dado el carácter colérico de Ibn Ḥammūd, le rechazó diciendo: «El sultán — Dios le honre — se ha engañado respecto a mí y pretende que me haga cargo de una tarea que debería saber desempeñar, pero se trata de una ciencia que no conozco hasta ahora. Soy yo quien debe someter cuestiones jurídicas a otras personas». Y a continuación recitó un verso de un poeta antiguo que convenía a su propósito. Según esta fuente, Ibn Ḥammūd le pasó por alto que no aceptara el cargo y admitió su disculpa. Este rasgo de entereza de nuestro alfaquí aparece confirmado por otro autor, ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn ᶜItāb [2], cuyo testimonio recoge igualmente la *Ṣila*, y se refiere a él de pasada el propio Ibn Baškuwal en el citado fragmento recogido en el *Mugrib* [3].

Pero puede pensarse que, dado el carácter brutal del monarca, quedaría mortificado por su desobediencia y esperaría la ocasión de hacérsela pagar cara. Me lo hace creer una frase enigmática que se encuentra en Ibn Farḥūn, quien, como queda dicho arriba, debió de utilizar una fuente desconocida: «Por los días en que los beréberes hicieron su aparición en Córdoba, hubo de pasar [al-Qanāziᶜī] por una prueba que aguijoneó su

[1] De este personaje, conocido por Ibn al-Ḥaṣṣār, por el oficio de su padre, y figura muy curiosa, tenemos noticias gracias a los biógrafos andaluces. Ibn Ḥayyān nos ha dejado también un retrato suyo, conservado por Ibn Saᶜīd. Cf. *Mugrib*, I, 158 (donde el editor, en nota, indica la bibliografía sobre este cadí).

[2] La biografía de este alfaquí, que fué discípulo de al-Qanāziᶜī, se encuentra en la *Ṣila*, nº 1077, y en la *Bugya*, nº 241. Más referencias, en *Mugrib*, I, 158, y nota.

[3] *Mugrib*, I, 166.

estado de ánimo e hizo mella en su espíritu. Y le sorprendió un fantasma que, aun sin causarle perjuicio, tenía siempre delante» [1]. En todo caso nuestro personaje murió en el año 413, cuatro después de que ᶜAlī ibn Ḥammūd pereciera asesinado.

Escribió al-Qanāziᶜī varias obras de que no queda más rastro que los nombres o los temas, recogidos por sus biógrafos: compendios de la *Muwaṭṭa'*, de los comentarios del Corán de Ibn Sallām y de los *Waṯā'iq* de Ibn al-Hindī, y una obra titulada *Al-Šurūṭ ᶜalà maḏhab Mālik ibn Ānas*.

Todos los biógrafos están acordes al hablar de su ciencia, su vida devota y su ascetismo. Ayunaba durante el día y pasaba las noches en pie (frase tópica al hablar de los ṣūfíes), y se contentaba con poco [2]. Nos dice la *Ṣila* que murió en olor de santidad el 18 de raŷab del año 413 (17 de octubre de 1022) y fué enterrado, en medio de un gran cortejo fúnebre, en el cementerio de Ibn ᶜAbbās de Córdoba [3], cerca del sepulcro de Yaḥyà ibn Yaḥyà [4].

La anécdota de al-Qanāziᶜī.

Ahora que conocemos al personaje, vamos a dejar que nos cuente él mismo un episodio de su vida que es, al mismo tiempo, el origen indudable del *enxiemplo* X del libro de don Juan

1 *Kitāb al-ḏibāǧ*, ed. cit., p. 152.

2 *Mugrib*, I, 166-167.

3 El nombre de este cementerio cordobés aparece en formas distintas: de Ibn al-ᶜAbbās, de los Banī l-ᶜAbbās. Véase L. Torres Balbás, *Cementerios hispanomusulmanes*, en *Al-Andalus*, XXII [1957], p. 165. El *Mugrib*, I, 158, lo llama de al-ᶜAbbās (en la *Ṣila*, p. 321, en la biografía correspondiente al mismo personaje, de Ibn ᶜAbbās). Hubo, también en Córdoba, otro cementerio llamado de Abī l-ᶜAbbās al-Wazīr (véase L. Torress Balbás, art. cit., p. 166).

4 Sobre este famoso personaje, véase J. López Ortiz, *Figuras de jurisconsultos hispanomusulmanes*, en *Religión y Cultura*, XVI [1931], nº 46, pp. 94 y ss. Por cierto que en el mismo cementerio y también cerca de Yaḥyà ibn Yaḥyà al-Layṯī sería enterrado más tarde el propio Ibn Baškuwāl. Cf. la *Taḳmila* de Ibn al-Abbār, ed. Codera, nº 197.

Manuel. Reproduzco el texto del pasaje de Ibn Baškuwāl, conservado por Ibn Saʿīd [1]:

قال [القنازعيّ]: كنت بمصر وشهدت العيد مع الناس ، فانصرفوا إلى ما أعدّوه وانصرفت إلى النيل ، وليس معي ما أفطر عليه إلّا شيء من بقيّة ترمس بقي عندي في خرقة ، فنزلت على الشطّ ، وجعلت آكله وأرمي بقشره إلى مكان منخفض تحتي ، وأقول في نفسي: ترى إن كان اليوم في مصر في هذا العيد أسوأ حالاً منّي؟ فلم يكن إلّا ما رفعت رأسي وأبصرت أمامي ، فإذا برجل يلقط قشر الترمس الذي أطرحه ويأكله ، فعلمت أنّه تنبيه من الله عزّ وجلّ ، وشكرته.

He subrayado en el texto árabe los elementos esenciales, que dejo subrayados también en la traducción que sigue:

«Dijo [al-Qanāziʿī]: Estando en Egipto [2], presencié la fiesta con las gentes, que se marcharon a comer lo que tenían preparado, mientras yo me dirigía hacia el Nilo. *No tenía otra cosa para romper el ayuno que unos pocos altramuces* que me habían sobrado, en un pañuelo. Descendí a la orilla *y me puse a comerlos y a arrojar las cáscaras a mis pies, diciendo para mis adentros: ¿habrá* hoy en Egipto, en esta festividad, *alguien en peor situación que yo? Pero apenas levanté la cabeza vi ante mí a un hombre que recogía y comía las cáscaras de los altramuces que yo tiraba.* Comprendí que aquello era un aviso de Dios — honrado y ensalzado sea — y Le di gracias.»

No creo haya la menor vacilación en considerar este texto autobiográfico como el precedente, y muy directo, del apólogo

1 En *Mugrib*, ed. Šawqī Ḍayf, I, 167.

2 El texto dice *Miṣr*, que puede referirse indistintamente a Egipto y a El Cairo. Cf. *Enc. Islām*, ed. franc., III, 591 (artº de A. J. Wensinck).

que se encuentra en dos autores ilustres de la literatura española. Pero, ¿cómo llegó a don Juan Manuel?

Es archisabido que entre los *enxiemplos* de *El Conde Lucanor* hay varios de origen árabe e incluso relativos a la historia de la España musulmana. Tres de ellos contienen incluso frases en árabe [1], lo que autoriza a suponer que don Juan Manuel, al oírlos contar a algún moro, tuvo cuidado de anotar esas frases, si los contó en árabe, o de pedirle la traducción de ellas — lo que le interesaba para su obra, como recurso estilístico — si, lo que parece menos probable, ese moro hablaba romance. Pero el caso que nos ocupa, es muy otro, como vamos a ver en seguida.

La versión de don Juan Manuel.

¿Alcanzaría la obra de Ibn Baškuwāl († 1182) o cualquier otra de biografías en que pudo haberse incluído esta anécdota, la suficiente difusión para que llegara a don Juan Manuel? No parece, aunque no hay testimonios en contra, que don Juan Manuel conociera el árabe literario como para poder haber leído directamente esta anécdota. ¿Le fué traducida por alguien?

La historia, por lo que tiene de aleccionadora, pudo ser recogida en forma anónima e insertada en alguna obra de lecturas piadosas o de simple entretenimiento, de las que tanto abundan en la literatura árabe. La historieta pudo serle traducida a don Juan Manuel por algún moro bilingüe, o pudo pasar, en latín o romance, a algún libro que conoció y que no ha llegado hasta nosotros. O tal vez la oyó, popularizada, pero siempre en versión muy próxima, de labios de algún juglar musulmán. Pero vamos a ver cómo la aprovechó don Juan Manuel. Empecemos por recordar el *enxiemplo* X:

... «Sennor conde Lucanor,» dixo Patronio, «para que vos conortedes, quando tal cosa vos acaesciere, sería muy bien que sopiedes lo que acaesció a dos omnes que fueron muy rricos.»

[1] Los nos XXX, XLI y XLVII.

E el conde le rrogó quel' dixiese cómo fuera aquello.

«Sennor conde Lucanor,» dixo Patronio, «de estos dos omnes el uno dellos llegó a tan grand pobreza quel' non fincó en el mundo cosa que pudiese comer. Et desque fizo mucho por buscar alguna cosa que comiese, non pudo aver cosa del mundo sinon una escudiella de atramizes. Et acordándose de [quán] rrico solía ser e que agora con fambre era et con mengua avía de comer los atramizes que son tan amargos et de tan mal sabor, començó de llorar muy fiera mente, pero con la grant fanbre començó de comer de los atramizes et en comiéndolos estava llorando et echava las cortezas de los atramizes en pos [de] sí. Et él estando en este pesar et en esta coyta sintió que estava otro omne en pos dél et volvió la cabeza et vió un omne cabo dél, que estava comiendo las cortezas de los atramizes que él echava en pos de sí, et era aquél de que vos fablé desuso. Et quando aquello vió el que comía los [1] atramizes, preguntó a aquél que comía las cortezas que porqué fazía aquello. Et él dixo que sopiese que fuera muy más rrico que él et que agora avía llegado a tan grand pobreza et en tan grand fanbre quel' plazía mucho quando fallava aquellas cortezas que él dexava. Et quando esto vió el que comía [los] atramizes conortóse, pues entendió que otro avía más pobre que él, et que avía menos rrazón porque lo devíe seer. Et con este conorte esforçóse, et ayudol' Dios, et cató manera en commo saliese de aquella pobreza, et salió della et fué muy bien andante.»...

... Et entendiendo don Johan que este exienplo era muy bueno, fízolo poner en este libro et fizo estos viessos que dizen así:

Por pobreza nunca desmayedes,
Pues otros más pobres que vos veedes.

(*El Conde Lucanor*, ed. Knust, pp. 43-45.)

Por de pronto, desaparece de la anécdota todo lo personal, el nombre del protagonista, el medio geográfico y el ambiente musulmán del mismo. Y se convierte, por ende, en una de esas historias que pueden haberle pasado a cualquiera, en cualquier

[1] El texto dice *las* [*cáscaras de los*] que suprimo, porque se trata de una interpolación, habida cuenta de los otros manuscritos.

época y en cualquier país. Gana el cuento en universalidad, porque no contiene elementos que puedan parecer exóticos al lector.

Prescindamos del marco que pone don Juan Manuel a la historieta. Es el mismo de los demás *enxiemplos:* el conde Lucanor pide un consejo a Patronio, y el buen y prudente ayo se encarga de dárselo en forma de apólogo, resumido luego en dos versos.

La primera diferencia que advertimos en cuanto al personaje de Patronio es que había sido muy rico y había perdido toda su fortuna. No era necesario este añadido. Pero sirve la noticia para dar mayor fuerza dramática al relato, al presentarnos a este hombre que sólo tiene ahora para comer unos altramuces. Don Juan Manuel utiliza este recurso del contraste entre una situación de gran riqueza y otra de pobreza extremada. En otra forma, el contraste aparece también en el relato árabe. Todos aquellos que hayan vivido en un país musulmán saben muy bien cómo en el mes de ramadán y en todas las fiestas, incluso los más pobres tienen siempre comidas extraordinarias, aun cuando no tengan nada que comer en otras épocas. El espectáculo de los musulmanes a la hora del *iftār*, yendo a sus casas donde les esperan platos suculentos, es el que se ofrece a al-Qanāzi'ī, lejos de su patria, y nos cuenta al principio de su historia.

Uno y otro se encuentran pues, en la misma situación material y en parecida situación moral. Y no tienen para calmar su hambre otra cosa que unos altramuces, que el alfaquí lleva en un pañuelo y el rico empobrecido en una *escudiella*. Don Juan Manuel ha respetado este dato de los altramuces que hay en el original.

El alfaquí se va tristemente a la orilla del Nilo, lejos de todo bullicio y de toda manifestación de júbilo, a comer lo único que le queda, y se hace la pregunta de si habrá alguien en todo el país en peor situación que la suya. El otro sólo recuerda el tiempo en que era rico y se echa a llorar, pero sin que se le ocurra comparar su situación con la de nadie.

Ambos, mientras están comiendo, arrojan las cáscaras de los altramuces, uno, a sus pies, el otro en pos de sí. Y llega el hombre todavía más desamparado que las recoge y las come. Al alfa-

quí le basta esta simple escena para reaccionar, conformarse con su suerte y darle gracias a Dios. Y aquí da fin a su relato.

En *El Conde Lucanor*, el nuevo personaje es también un desgraciado que había sido muy rico y ya Patronio había hecho su presentación al comenzar el apólogo. No era tampoco necesario que lo hubiese sido, y es aún más rico que el primero. La escena encierra la suficiente lección para añadirle más elementos. Pero don Juan Manuel quiere extremar el patetismo y, también por su cuenta, establece un diálogo entre los dos hombres. El segundo le cuenta que había sido más rico que él y sólo entonces se *conorta* el primero.

Continúa Patronio con sus consejos al Conde y le hace ver con buenas palabras cómo hay otras personas que habiendo sido más ricas que él, están ahora en peor situación que la suya. Ya dijimos que Patronio podía haber llevado más lejos la lección, pero estaba obligado de antemano a limitarse a solucionar lo que le había propuesto el Conde Lucanor.

La versión de Calderón.

Sin otro testimonio a la vista, es natural que la crítica haya considerado hasta ahora este *enxiemplo* X de *El Conde Lucanor* como el precedente del que deriva la famosa décima de Calderón, en que la historia está resumida en extremo:

> Cuentan de un sabio que un día
> tan pobre y mísero estaba,
> que sólo se sustentaba
> de las hierbas que cogía.
> ¿Habrá otro (entre sí decía)
> más pobre y triste que yo?
> Y cuando el rostro volvió
> halló la respuesta, viendo
> que otro sabio iba cogiendo
> las hierbas que él arrojó.
>
> [*La Vida es sueño*, ed. A. Cortina, vv. 253 ss.]

Ahora bien, si comparamos estos versos de Calderón con el fragmento autobiográfico de al-Qanāzi'ī, salta a la vista que se parecen mucho más al texto árabe que al apólogo de don Juan Manuel. Notemos, en primer lugar, que el protagonista no es ya el rico venido a menos de don Juan Manuel, sino un sabio, como es un sabio al-Qanāzi'ī. Digamos, de paso, que de este sabio «cuentan» que su único sustento son las hierbas del campo, extremo éste que en Calderón es original. Han desaparecido los altramuces de al-Qanāzi'ī — repetidos en don Juan Manuel —, palabra demasiado larga para encajar cómodamente en un octosílabo, y no precisamente poética. Con esta modificación acierta el poeta a acentuar incluso el carácter dramático del relato. Notemos, en segundo lugar, que la reflexión que se hace el cuitado, aparte de faltar en *El Conde Lucanor*, aquí, en Calderón, no sólo existe, sino que se manifiesta, en estilo directo, en frase que parece calcada del texto árabe:

¿Habrá otro (entre sí decía)	(وأقول في نفسي) ترى إن كان
más pobre y triste que yo?	أسوأ حالاً منّي؟

Otro tanto. aunque en menor medida, sucede en los versos siguientes: la línea narrativa de Calderón va paralela a la de al-Qanāzi'ī, y sigue más de lejos a la de don Juan Manuel, que inventa un diálogo, un «final feliz» y una moraleja que faltan en los versos de Calderón. Hago gracia al lector de apurar más el análisis, que puede hacer él por su cuenta.

En resumen, la versión de este cuento en Calderón, o, más bien, de esta anécdota de un personaje real que muere a principios del siglo XI, y a todas luces verídica si no somos excesivamente desconfiados, está más cerca del relato autobiográfico árabe que de la versión que del mismo da don Juan Manuel.

¿Podemos seguir diciendo ahora — una vez conocido ese relato árabe — que Calderón se inspiró en *El Conde Lucanor*? En principio hay que admitir que Calderón pudo más fácilmente leer esta obra — impresa en 1575, veinticinco años antes del nacimiento de nuestro gran dramaturgo — que conocer un episodio encerrado en uno o varios manuscritos, en lengua ára-

be y escrito siete siglos antes. Puede también argüirse que Calderón, al despreciar, con la suprema intuición del poeta, los elementos del cuentecillo de don Juan Manuel que, por postizos, eran innecesarios, reconstituyera las líneas esenciales del episodio. Pero esta posibilidad no llega a convencerme. Hay analogías demasiado inquietantes entre el relato conservado en el *Mugrib* y esta famosa décima de *La Vida es sueño*.

Sin dejar, pues, de pensar que Calderón ha podido leer el cuento en *El Conde Lucanor*, señalemos como muy posible que nuestro gran dramaturgo haya podido conocer otra versión, mucho más fiel que la de Juan Manuel, de la anécdota recogida por Ibn Sa'īd. El detalle de que el protagonista de Calderón sea un sabio es todo un síntoma de que en el autor de *La Vida es sueño* existía cierta conciencia histórica del personaje.

Pensando en la condición eclesiástica de Calderón, quién sabe si no llegaría a él esta versión a través de la oratoria sagrada o de la literatura religiosa, dentro de las cuales una anécdota edificante como ésta, divulgada acaso por los moriscos, bien pudo hábilmente ser alguna vez traída a cuento.

Todo hace, pues, suponer que la narración de al-Qanāzi'ī ha podido servir de fuente común a don Juan Manuel y a Calderón, por caminos que quedan, por ahora, dentro de la hipótesis.

FERNANDO DE LA GRANJA.

LOS MOZARABISMOS DEL «VOCABULISTA» ATRIBUÍDO A RAMÓN MARTÍ

LÉXICO ETIMOLÓGICO

(Continuación).

[FALYA] «*Acervus*». (Sólo en *LA.*)

Con el plural en [-āt]. Todos los demás vocablos que ofrece el *Vocabulista* bajo este mismo epígrafe, incluso nuestro [fašqar] (cf. este artículo), significan «montón, hacina», así que algo parecido debe suponerse para [falya] también. Pero una etimología del lat. p ī l a, como quieren Simonet y Dozy, es evidentemente imposible, sobre todo por el grupo [-ly-] [1]. Seguramente hay que pensar en el lat. f a c ŭ l a, diminutivo de f a x 'hacha, antorcha'; cf. fr. ant. *faille*, rum. *fachie*, cat. *falla*, leon. ant. *faya*. El paso semántico de «hacha» a «hacina, montón» se entiende fácilmente recordando que de «antorcha» la voz ha pasado alguna vez a significar «hoguera». Algo de esto se ve quizás ya en el *Alexandre*, fijándonos en el ms. *O*, donde se emplea el verbo *erger* (< ē r ĭ g ĕ r e), que el copista de *P* no entendió, sustituyéndolo por *tener*, tal vez a causa de *manojos:* «Mandó luego a todos muchas cañas coger / fazien grandes manoios quanto podien erger / cuando los ouieron presos mandólos ençender / ... Tornaron a las fayas cuando la coyta uio-

[1] Sin embargo, en su *Glosario*, Simonet apunta como más probable una relación con el val. *falla*, aunque tropieza en la etimología de esta palabra.

ron / ... las fayas essa noche ençendidas souioron» (vv. 2175 y 2178 según la numeración de Willis). El cat. *falla* también llega a significar «hoguera» en algunas comarcas, notablemente en el País Valenciano (ya en Jaume Roig; también en tierra de Pallars y en Urgel, según el diccionario Alcover). Además, nótese cómo se expresa Fabra al definir *fàlla:* «Branca seca, estella, manat o pila de matèries combustibles que s'encèn per fer claror, anar a calar foc, etc.». Así se entenderá que de la idea de la hoguera misma se pasaría a la del conjunto de materia combustible, perdiéndose a veces la noción original de que se destinaba a encenderse, como se ve por la aplicación de nuestro vocablo a los haces de trigo en el árabe argelino (Colin, *Hesp.*, VI, 76). Al decir de Lerchundi (p. 466), *fália*, en el árabe marroquí, llega a significar «lazada con que se ata la manada de trigo», acepción que por cierto lo aleja mucho del sentido del lat. f a c ŭ l a.

En cuanto al cast. *hacha*, no tiene, que yo sepa, ninguno de dichos sentidos derivados, pero también continúa el lat. f a c ŭ l a, aunque con influjo de f a s c i s, como vió Meyer-Lűbke (*REW*³ 3137), fundándose en el vasc. *maskla* (cf. *maškla* 'brazado, gavilla de helecho' en Azkue) [1].

[FAŠA] «*Fascia*».

En LA se escribe [fašša], forma mejor adaptada al triliterismo árabe. Con el plural regular en [·āt]. En Alcalá hallamos *fáyja*, pl. *fayjĭt* (tres veces) y *fayjăt*. Representa el lat. f a s c ĭ a, como el cat. *faixa*, port. *feixa*, etc. (*REW*³ 3208). Como es bien sabido, el cast. *faja* no es palabra patrimonial, sino que es probablemente un préstamo del aragonés. También registra Alcalá una forma *fayxa* como voz española, variante que Nebrija califica de toledana en su Vocabulario español-latino.

No es fácil averiguar cuál fuese la forma mozárabe que sirvió de base a nuestro [faša]. Lo más probable parece ser que debamos interpretar el *fáyja* de Alcalá como una grafía errónea

[1] El vasc. *falla* 'fascal, muchos haces juntos', que trae Simonet de Larramendi, no se encuentra en Azkue. ¿No sería otra superchería de L., como hay tantas?

por *faixa*, con sorda, como creía Simonet (p. 200). En cuanto al diptongo, puede pensarse que el mozárabe tuviera algún elemento que lo representara, pero que este elemento se perdió al adaptarse la palabra al sistema fónico del árabe.

[FAŠQAR] «*Acervus*». *(Sólo LA.)*

Con el plural fracto [fašāqir]. Lleva como glosa el cat. *garbera* 'hacina', que el glosador aplica también a [zarᶜ] en la frase [nifašqara -zzarᶜ] 'hacinar, *acervare*'. Un parentesco con el arag. *fascal* 'hacina de treinta haces de mieses' (Borao) y con el port. *fascal* 'monte de espigas, monte de feixos de palha' (Figueiredo) parece imponerse, como ya vieron Dozy y Simonet. Pero como una relación con el lat. fascis es evidente, podría dudarse que el iberorromance *fascal* fuese palabra patrimonial a causa de la conservación de la oclusiva y creer que fuese más bien un resto de la latinidad del norte de Africa. Sin embargo, un fascālis existía en latín, por lo menos en los compuestos *quinque-* y *sexfascalis* (Ernout-Meillet, s. v. *fascis)* y este fascālis bien podría haber sido la fuente de *fascal*. Pero si *fascal* es de origen iberorromance, hay que explicar la *r* de [fašqar]. Por el contrario, si fuese resto del latín africano, sería posible explicar la *l* de *fascal* como resultado del mismo proceso *-r* > *-l* que sufrieron muchos arabismos al entrar en el romance (cf. Corominas, *BDC* XXIV 75-76). Pero fascālis no parece atestiguarse fuera del romance ibérico, y además hay varias maneras posibles de explicar la *r* de [fašqar]: cambio de sufijo, influencia del verbo [fašqar] (que a su vez ofrece problemas) o posiblemente algún influjo de tipo fonético.

[FAŠQARA] «*Acervare*». *(AL: «Acervus».)*

Verbo probablemente derivado de la voz precedente. Para la forma, véase nuestra nota al artículo [furka].

[FAŠŪR] «*Nectar*».

Sin plural ni sinónimos. Corresponde al cast. *alfajor*, inexistente en los demás romances peninsulares, pero que en castellano se puede fechar por lo menos desde Nebrija: *alfaxor* o

alaxur 'artomeli'. *Alfaxor* en *La loçana andaluza* (ed. 1952, p. 9). La forma *alaxú* se cita desde 1601 (Rosal en el *Tes. Lex.*, bajo *alfaxor)*, pero esta terminación se acerca más al étimo hisp.-ár. [ḥašú] (escrito *haxŭ* en Alcalá) < ár. lit. [ḥašw] 'relleno' [1]. Se ve por la *f* que [fašūr] no es árabe, y aumenta nuestra certeza al considerar la *r* final. Ambos sonidos proceden sin duda del esp. *alfaxor*, de modo que el Vocabulista nos ofrece un curioso ejemplo de un arabismo del español pasado otra vez al árabe. Para la *r* final, cf. Wagner, *RFE* XXI, 241. Claro que Covarrubias tergiversaba la realidad histórica al decir que *alaxú* estaba «corrompido de *alaxur* o *alfaxur*».

En cuanto al significado que atribuye el Vocabulista a [fašūr], recuérdese que, aunque *alfajor* suele significar una especie de dulce, se ha usado alguna vez para un vino azucarado y con especias (cf. *Autoridades:* 'hipocrás'; Percivale-Minsheu: 'a wine made with hony, a kind of meatheglin', artículo añadido por Minsheu). Creo que se equivocaba Simonet al tratar de separar los dos significados a base de las formas con *r* final y de las sin ella. Hay que recordar que el lat. *nectar* se aplicaba a todo lo dulce, incluso la miel (cf. también el adverbio *nectareum* 'sweetly', que registra Souter).

[FAṬA] «*Jana*». (Erróneamente «*Lana*» en *AL.)*

También [fāṭa] en la segunda parte. Corresponde evidentemente al cast. *hada*, port. y cat. *fada*, it. *fata*, fr. *fée*, de f ā t a, femenino popular de f ā t u m (cf. Ernout-Meillet; Wartburg, *FEW*, s. v.). Sobre *Diana*, fuente del *Jana* del Vocabulista, véase *REW*[3] 2624 y *FEW*, s. v.

[FAŶŶAYRA] «*Facies*».

Con un plural regular para femeninos, [-āt], y otro fracto, [faŷāŷir]. Ya Dozy vió que era palabra romance *(Suppl.,* II, 242 b). Según Simonet (p. 200), aparece ya en Aben Guzmán en el siguiente verso: [naẓarnī bi-ʿaynayn gazāl wa-faŷayra miṯl

[1] Para otros ejemplos del cambio *-w* > *-ú* en hispanoárabe, cf. Steiger p. 296.

al-hilāl] 'me miró con ojos de gacela y cara de luna nueva'. Corresponde al castellano *acera*, aunque esta voz tiene un significado especializado [1]. Sin duda hay que leer *fačaira*. Para la interpretación del ŷīm desdoblado en el plural fracto, véase lo dicho acerca de este fenómeno en nuestro capítulo dedicado a la morfología.

[FIBRAYR] «*Febroarius*».

Es curiosa la forma híbrida que trae Alcalá: *Ibrăir* 'Hebrero mes'. Es evidentemente una castellanización parcial de la voz mozárabe normal, un tanto chocante en Granada, región en donde se conserva la aspiración hasta hoy día. Pero *febrair(o)* era regular en mozárabe y está muy bien documentado (Simonet, p. 209). Del lat. f ĕ b r u ā r ĭ u s .

[FULLIYĪN] «*Fulligo*».

Con plural en [-āt]. En Alcalá: *fulliĭn* 'hollin [del huego]'. Procede, como el cast. *hollín* y el port. *fuligem* de f ŭ l l ī g ĭ n e m , variante del clásico f ū l ī g ĭ n e m . La terminación no deja de ser un tanto curiosa, no sólo en la forma de Alcalá sino también en la del Vocabulista, las que por lo demás concuerdan entre sí en cuanto a la última vocal. Sería de esperar una terminación [-īyin], pero el hecho es que se lee [fulliyīn] claramente en el manuscrito, tanto en LA como en AL. Nótese que la forma que trae Alcalá, *fulliĭn*, tiene aspecto parecido [2]. Otro ejemplo aduce Dozy (II, 282 b), de la misma forma, aunque sin vocalizar, lo cual podría interpretarse en el mismo sentido

[1] Fué Covarrubias quien descubrió la etimología de esta palabra, cf. el artículo *Hacera* en su gran *Tesoro de la lengua castellana*. Probablemente hay que explicar la sorda por composición tardía de *faz* con el sufijo - a r i a , cuando la final se había ensordecido según las leyes generales del español antiguo. (No veo razón suficiente para aceptar la teoría de Pidal, según la cual la *z* habría conservado su sonoridad.) La misma palabra aparece con *c* sorda en el *Fuero de Ledesma* ed. de Castro y Onís, §§ 235 y 236: *facera*.

[2] Algún caso de *-iĭn* hay en Alcalá donde esperaríamos simplemente *-ĭn*; cf. *xucriĭn* 'suegros', que citamos en el artículo [šuqru]. Claro que ejemplos como *xatibiĭn* 'jativeses' y *curtubiĭn* 'cordobeses' no son sino los plurales normales de *xatibĭ* y *cortubĭ*.

(aunque rigurosamente cabe leer también [-īyin]). Es de notar la conservación de la *y* < Ǵ en [fulliyīn]; cf. [lajtīyīn] y [ablantāyin].

FUNDUQAYR] «*Stabularius*».

Con el plural sano en [-īn]. Del ár. [funduq] 'fonda' con adición del sufijo mozárabe *-air*. Es equivalente al ár. [funduqī] 'mesonero', también registrado por el Vocabulista. Alcalá trae la misma voz: *fondacair*, fem. *fondacăyra* 'mesonero, -a'. Estas variantes con *a* en la segunda sílaba se basan en la forma hispanoárabe [fundaq], que se encuentra en el Vocabulista bajo *Stabulum*. En Alcalá, *fŏndaq* 'alhóndiga'. El cambio semántico 'fonda' > 'alhóndiga' es muy antiguo en español; vid. Neuvonen, pp. 37-8. Quizá sea de cierto interés transcribir la descripción que hace Lerchundi del *féndak et-teyár* (eso es, [funduq al-tiŷār] 'fondac de los mercaderes'): «En Marruecos hay varias alhóndigas: *la de los comerciantes*, donde se venden varios géneros, y sirve también de *mesón*, *parador* o *posada* a los forasteros acomodados». Ya vió Golius que [funduq] debía proceder del gr. *pandokheîon* 'venta, fonda'.

No está en Simonet, ya que no es romance más que el sufijo.

[FUQQŪN] «*Precocus*».

Figura solamente en la primera parte, así que no se registra el plural. En Alcalá leemos: *facŏna*, pl. *facŏn*, 'higo en la flor'. Se ve que nuestro [fuqqūn] debe interpretarse como un colectivo. Representa sin duda un tipo *fīcōne con el significado de «breva», significado que en LA, bajo *Precocus*, se traduce por la palabra árabe normal [bakīra]. El sufijo aumentativo no debe sorprender, ya que la breva suele ser algo mayor que el higo común.

[FŪR] «*Nundine*». (Sólo en *LA.*)

Sin plural ni sinónimos ni glosa explicativa. Es palabra no registrada por Dozy, pero que no figura en los diccionarios árabes. En los documentos mozárabes publicados por González

Palencia se encuentra la frase [wa-kāna dūn bisanti al-madkūr qad ankara lahu amām al-fūr] [1] 'y el dicho don Vicente ya se lo había negado ante el foro', lo que parece una simple imitación de la expresión española. Parece bastante probable que represente el lat. f ŏ r u m, voz que según Ducange tenía en la Edad Media el significado de «feriae, mercatum». Una confusión entre *forum* y *feria* nos parece enteramente natural, ya que las ferias suelen ponerse en las plazas públicas (cf. *fĕria* 'feria, lugar de mercado' en Alcalá). Pero f ŏ r u m no parece tener el significado de «plaza» sino en macedorrumano (*REW*³ 3459), y así sería difícil saber si [fūr] es mozarabismo o si no es sino un resto de la latinidad de Africa que ha desaparecido sin dejar rastro en la mayoría de las lenguas modernas. De momento nos inclinamos a aceptar la segunda solución.

[FURĀṬ] «*Nates*».

Sin plural en el Vocabulista. Corresponde al pr., cat. *forat* 'agujero', del participio latino f ŏ r ā t u m, como el cast. *horado*. Se refiere evidentemente al ano.

[FURFULYA] . . .

Figura solamente en la parte arábigo-latina, sin equivalencia. Pero debe identificarse sin duda, como ya vieron Dozy y Simonet, con *furfŭlla*, pl. *furfullĭt*, 'caspa de cabeça', que se halla en Alcalá, palabra que corresponde al cast. *fórfolas*, desusado ya. Derivado del lat. f ŭ r f ŭ r ē s. En cuanto a la *l* palatal, acaso deba compararse el cat. *forfollar* 'menear, agitar'. Hay que suponer una disimilación de la segunda *r* de f ŭ r f ŭ r ē s. Después, partiendo de la nueva base f ŭ r f ŭ l-, se habrá formado un verbo en -ĭ ā r e, del cual se formaría por regresión una variante con *l* palatal. No se puede saber a ciencia cierta cuál fuese el lugar del acento en nuestro [furfulya]. Claro que Alcalá lo indica bien a las claras, pero cabe pensar que aquella acentuación en la segunda sílaba representara más bien una pronunciación arabizada. Sin embargo, si [furfulya], o sea, *furfŭlla*, se

[1] Doc. 951, sin vocalizar.

formó por regresión y no por una simple analogía fonética, bien puede creerse que tal acentuación era la romance [1].

[FURKA] «*Furca*».

Con el plural fracto [furak]. En Alcalá: *fŏrca* 'horca para ahorcar'; *fŏrca*, pl. *forăq*, 'rollo en donde ahorcan'. Voz de bastante extensión en el árabe africano (cf. Simonet, p. 224). De f ŭ r c a, como el cast. *horca*, port., cat., prov. *forca*, fr. *fourche*, etc. (*REW*[3] 3593).

También figura en el Vocabulista un verbo [farkana] 'suspendere' [2], cf. *farcán* 'enhorcar' en Alcalá, derivado tal vez de la palabra mozárabe que correspondía al cast. *horcón*, como sugiere Simonet.

[FURN] «*Fornax; Furnus*».

Con el plural fracto [afrān]. Esta palabra, que seguramente es más antigua en árabe que la conquista de España por los musulmanes, la citamos porque Menéndez Pidal (*Orígenes*[3], § 36-4) la menciona entre los mozarabismos que han perdido su vocal final. Claro que la forma *fŏrn* que registra Pedro de Alcalá y cualquier [furn] en letra arábiga coincidirían perfectamente con un *forn(o)* mozárabe, de cuya existencia, dicho sea de paso, no puede dudarse en absoluto. Pero faltando, como parece faltar efectivamente, alguna cita de autor árabe que diga explícitamente que en aljamía se decía *furn*, o bien *forn*, lo mismo que en su propia lengua, no creo que estemos autorizados a tomar ningún caso de [furn] como mozarabismo.

[1] Quizás exista la misma variante de f ŭ r f ŭ r ē s en el port. *forfolha*, ave de las Azores llamada también *estrelinha* (Figueiredo). Me fundo nada más que en la suposición de que sea un pájaro de plumaje espolvoreado o salpicado de algún color claro, como sugiere *estrelinha* (¿de *estrela?*).

[2] Este [farkana] es el maṣdar del verbo [farkan] que se halla en la segunda parte. Este tipo de sustantivo verbal es el más frecuente en los verbos de cuatro radicales (cf. Wright, I, 117).

[FURNAYR] «*Fornarius*».

Con plural en [-īn], característico de los nombres árabes de personas masculinas. De fŭrnārĭus, como el cast. *hornero*, cat. *forner*, etc. (*REW*³ 3601).

[FURNAŶŶ] «*Fornax*».

Con el plural en [-āt], tan frecuente en los extranjerismos. Parece representar un mozár. *fornáč* < fŏrnācem, lo mismo que el cat. *fornal* < *fornau*, pr. *fornatz*, fr. ant. *fornais*, etc. (cf. *REW*³ 3451). Directamente comparable es el cast. *hornaza*, mientras que *hornacho* será un mozarabismo del castellano, acaso procedente de una forma en -ācĕu, aunque no es necesaria tal suposición. Cabe pensar que nuestro [furnaŷŷ] procediese también de esta variante, con pérdida dialectal de la *-o* final.

[FUŶLAYRA] «*Auricalculum*».

Con plural regular en [-āt]. El epígrafe latino representa *auricalcum*, mejor *oricalcum*, que procede del gr. *oreíkhalkos*, y lleva como glosa la voz *cuprum*, pero sin duda significaba más bien el azófar o latón, según vemos por el mismo epígrafe. Corresponde con toda probabilidad al cast. *fruslera*, ant. *fusleera* 'aes fusile vel coronarium' (Nebrija).

Representa un tipo *fūsĭlārĭa. El ŷīm de la grafía árabe corresponderá a una *s* sonora mozárabe. Tal correspondencia nos sugiere tal vez cierta debilidad en la parte oclusiva de la africada, aunque no parece que debamos insistir en ello, ya que la frecuente correspondencia entre la *č* romance y el ŷīm indica que se mantenía todavía la oclusión. La etimología de *foliarius* que propuso Simonet es inaceptable.

[GARAYNŪN] «*Frumentum*».

Lleva como plural el femenino [-āt], inevitable en un préstamo de estructura semejante. Va entre otras palabras árabes que significan «trigo» o que se refieren al trigo preparado con carne o con manteca. La voz no figura en las demás fuentes antiguas, a no ser que debamos ver algún parentesco con el *ga-*

rannoní del Anónimo sevillano (cito según la transcripción de Asín, § 260, por estar el árabe sin vocalizar, aunque no hay duda de que las últimas dos sílabas contienen *ū* e *ī* respectivamente). Sin embargo, el propio Anónimo nos dice que el mijo ([dujn]) es llamado así por tener sus espigas forma de cola de caballo, siendo largas y colgantes. Por eso, Asín, contradiciendo a Simonet, quien lo creía derivado de g r ā n u m, propone compararlo con el cast. *garañón*, con terminación árabe. Pero no creo debamos aceptar la etimología de Asín por convincente que parezca a primera vista. A la verdad, huele a etimología popular. Bien podría ser que el Anónimo, conociendo la voz *garañón* [1] en romance, hubiera tomado pie en ella para explicar otra palabra que debía de serle desconocida. Ésta sería la que corresponde al cast. *grañón* 'especie de sémola hecha de trigo cocido en grano; el mismo grano cocido' (Acad.), val. *granyons*, que figura en Jaume Roig *(Llibre de les dones*, ed. Nostres Clàssics, p. 92). Sabido es que los árabes no sabían pronunciar dos consonantes seguidas en principio de palabra, y aunque el marroquí moderno lo hace sin dificultad, todavía en tiempos de Pedro de Alcalá existía la vieja restricción. Así la pronunciación de *grañón* sería idéntica para un hispanoárabe a la de *garañón*, de donde quizás se originara la confusión del Anónimo.

Sea de todo esto lo que fuere, el [garaynūn] del Vocabulista será un derivado del lat. g r ā n ĕ a 'especie de gachas' con el sufijo -ō n e m, probablemente en sentido despectivo [2]. Para la representación de la *ñ* romance, compárense [ṭirṭayna] y [laqayna]. En cuanto a la forma del Anónimo con *n* doble, es frecuente hallar en esa obra casos de N, L + yod escritos con taš-dīd, alternando, por ejemplo, [ṭinya] y [ṭinna] < lat. t ĭ n ĕ a.

[1] Claro que no en el significado de «macho», sino más bien en el de «caballo semental», vivo todavía en América y en portugués.

[2] Sería formación tardía, así que el * g r a n ĕ ō n e que citamos en el capítulo de Fonética es pura fórmula. No se vaya a creer que queremos reconstruir tal forma para el latín de ninguna época.

[GAŠKŪN] «*Camisia*».

Con el plural fracto [gašākīn]. Puede suponerse que se refiere a algún vestido de origen vasco (cf. *basquiña*). Corresponde en cuanto a la forma a *gascón* <vascōnem, palabra que en esta forma habrá venido de Francia. Wartburg explica la *g* inicial como el resultado de una influencia germánica (cf. Bloch-Wartburg, s. v. *gascon)*.

[GATTAYRA] «*Foramen*».

Con plural en [-āt]. Corresponde al cast. *gatera*, fr. *chatière*, port. *gateira*, cat. *gatera*. No hay razón para creer que el [gattayra] del Vocabulista fuese limitado estrictamente al significado de «gatera», como parece que creía Dozy *(Suppl.*, II, 201 a). Bien puede haber significado también otros tipos de agujeros, como sucede efectivamente en los demás romances. El Vocabulista registra algunas formas verbales basadas sobre [gattayra]. Así, bajo el epígrafe *Abscondere*, se hallan [nigattar] y [nitgattar] 'abscondere furando, vel decipere, vel furari' (glosa). Esto nos enseña que [gattayra] fué muy usado en el árabe español. Su fonética es de gran interés, ya que son bastante raros los ejemplos de *t* doble latina. Pero desgraciadamente la existencia de las formas verbales con tašdīd en la segunda radical dificulta la interpretación de [gattayra], puesto que la *t* doble puede reflejar nada más que el tašdīd de los verbos [1]. Por eso, no podemos decir que en [gattayra] haya ejemplo de -TT- conservado. Si esto hubiese sido posible, habría sido de valor para interpretar los casos de ṭā < -t-, de tanta importancia para la historia de las oclusivas sordas intervocálicas.

De un *gattārĭa, o sea *cattārĭa.

[GIRRA] «*Guerra*». *(LA: «Guera».)*

Sin plural. Evidentemente es la palabra general en romance para «guerra», de origen germánico. Al decir de Simonet, figu-

[1] Véase lo que dice Simonet acerca del verbo árabe [igtarra]. Pero su idea es inaceptable para [nigattar], etc.

ra también en Ibn Baṭṭūṭa en la forma [qirra] (cf. lo que dice Dozy en *Suppl.*, II, 319 b).

[GUNBĀZ] «*Preputium*». (Falta el latín en *LA.*)

Con el plural fracto [gunābiz]. Como el equivalente latino de la primera parte del Vocabulista no tiene sentido, Dozy (II, 228 b) concluyó que debía decir *Perpunctum*, basándose en el hecho de que en Alcalá *gonbīç*, pl. *ganībiç*, traduce *jubon vestido nueuo* y porque hay un espacio en blanco entre los epígrafes *Per se* y *Perseverare* en LA. Corresponde al cast. *gambax* < fr. ant. *gambais* < franco **wamba* (cf. *REW*[3] 9497).

Sin embargo, [gunbāz] parece ser una forma bastante arabizada. Figura en diversos autores con zā' final, pero también con ṣād. Hay además otras variantes (cf. Simonet, p. 251). En el árabe de Tánger existe un verbo [gambaš] que, según Marçais (*Tanger*, p. 405), puede derivar del esp. *gambax*. Pero es difícil decir cuál habrá sido la forma mozárabe. Si fué idéntica a la castellana, ¿cómo explicar el zā' del árabe? A la verdad, sólo parece que podemos asegurar que la palabra entró en árabe desde el Occidente.

[ḤABABAWRA] «*Habadōl*». (Sólo en *AL.*)

En Alcalá: *happapăvra*, pl. *happapăvr*, 'hamapola' [1]. También se halla en el Anónimo sevillano (§ 36) en las formas [ḥanabawra] y [anbawra], forma que Asín corrige, probablemente con razón, en [ḥababawra] y [ababawra]. Este [ḥababawra] del Vocabulista es la fuente del cast. *amapola*, ant. y dial. *ababol* (Borao, García Soriano, Covarrubias), nav. *apapol* (Iribarren), voz que Nebrija escribe con *h: hamapola*. Al decir de Alcover, el cat. occidental tiene las formas *ababol* y *babol*, que son las únicas masculinas en toda la península. Ya Covarrubias vió que *amapola* tenía que proceder del lat. p a p a v e r, pero no acertó a explicarlo como mozarabismo, desde luego. Sin duda existió un mozár. **papaura* que entró en el árabe español en la forma [ḥababawra], o mejor [ḥabbabawra], tal vez influído por el ár.

[1] Recuérdese que Alcalá no distingue entre [h] y [ḥ].

[ḥabb] 'grano' (cf. Steiger, *Contribución*, p. 258). El árabe granadino, con su tendencia al ensordecimiento de las sonoras geminadas, nos explica el *happapávra* de Alcalá, pero las formas romances con sonora representarán la misma palabra en su aspecto fonético más común. Claro que el cast. *amapola* ofrece aún más dificultades fonéticas, y para explicar la *p* y la terminación con *l*, sugirió Steiger que fuera el resultado de un cruce entre *ababol* y *papola* (cf. port. *papoula*). Pero Corominas (*BDC* XXIV, 76) incluye *amapola* entre las palabras que muestran tratamiento especial de *r* > *l* en los arabismos (aunque sean de procedencia mozárabe), lo que parece excluir la hipótesis de Steiger. Sin embargo, siempre hay que dar razón de la *p* de *amapola*, sorda que vuelve a aparecer en el *happapávra* de Alcalá y también en el *papoula* portugués. ¿Sería acaso un ejemplo de conservación de la sorda etimológica? En cuanto a la *o*, puede que sea debida a un esfuerzo por castellanizar el préstamo mozárabe.

[ḤAṬRAL] «*Baburius*».

Sin plural. Otra palabra de la misma familia que [ḥaṭrayŷ], etc., pero con otro sufijo, quizá el diminutivo -ĕllus. La grafía no impide que la acentuemos en la sílaba final.

[ḤAṬRAŠA] «*Baburia*».

Variante de la palabra precedente. Acaso pudiera explicarse el [š̌] frente al [ŷ] de [ḥaṭrayŷa] y [ḥaṭrayŷ] como resultado de una mayor atención prestada al carácter de sorda de la *č* mozárabe que a su calidad de africada. A la verdad, esto iría en contra de la práctica general del Vocabulista. Además, todas estas palabras son muy dudosas, aun en lo que toca a su terminación.

[ḤAṬRAŶ] «*Baburius*». (Falta en *AL.*)

Con el plural fracto [ḥaṭāriŷ]. Este hápax lo apunta Dozy sin comentar, mientras que el largo artículo que le dedica Simonet no lleva a ninguna parte. Quizá haya que ver aquí el cono-

cido sufijo mozárabe *-aċ* <ācĕu, pero la raíz ḤṬR no es árabe [1]. Comp. los tres artículos siguientes.

[ḤAṬRAŶA] «*Baburia*». (Falta en *AL.*)

Sin duda emparentado con la voz precedente. La falta de tašdīd sobre el ŷīm en ambos casos pudiera ser por olvido.

[ḤURRUBĪBAL] «*Ancipiter*». (Sólo *LA.*)

Con el plural en [-āt]. Otro hápax de aspecto muy curioso. Dozy lo cita sin comentar, aunque Simonet, como siempre, trata de encontrarle una etimología latina. Sus ideas carecen de valor, por lo menos en lo que se refiere al origen del vocablo. Vió, sin embargo, que la primera parte bien podía ser el ár. [ḥurr], que él traduce «gavilán, halcón», pero, como indica Dozy (I, 262 b), significa propiamente «de buena casta», aunque se aplica efectivamente al halcón, que en Occidente se llama [ṭayr al-ḥurr] [2]. En Beaussier hallamos también [ḥurr] [3] 'de race pure'. Ahora bien, a pesar de que la formación de [ḥurru-bībal] resulta poco clara, parece muy posible que haya alguna conexión con *mīlvŭlus, diminutivo del lat. mīlvus 'gavilán' (para la *i* larga, contra el *REW* y Ernout-Meillet, cf. Walde Hofmann, s. v.). Hay que partir del lat. nibulus, atestiguado en las glosas, y que nos explicaría el [-bībal] del Vocabulista, el cual podría ser una forma intermedia entre el lat. vg. nibulus y el and. *vilano* [4]. Los derivados romances de nibulus tienen una gran extensión, faltando sólo en Rumanía (cf. *REW*[3] 5594); creo

[1] Sólo encuentro un verbo [ḥaṭara] 'ponerle cuerda a un arco' en Hava, pero no tiene derivados. Nada en Lane, Freytag, Golius, Wehr, Beaussier, etc. Quizá pueda comparársele el cast. *enhetrar*, aunque de éste se prefiere una etimología diferente en *DCEC* II, 909 b.

[2] Cf. cast. ant. *alforre* 'halcón de caza' (*DCEC* I, 116 b 30).

[3] Vocalizado, contra la práctica general de Beaussier. Lo trae como adjetivo, no sustantivo, lo que nos hace preguntar si la cita de Dozy no debería leerse [al-ṭayr al-ḥurr].

[4] Así en el *REW*[3] 5578, pero como andaluz no lo registra Alcalá Venceslada. Lo registran, sin embargo, García Lomas para Santander y Rato para el asturiano (en la forma *vilan*, que localiza en Llanes). En Vigón, sólo *milán*.

que, a pesar de las reservas de Meyer-Lűbke, podemos estar seguros de que la *i* fué larga, no sólo a causa de la relación que siempre se ha supuesto con *milvus*, sino también porque las formas que parecen indicar lo contrario tendrán otra explicación: el cast. *neblí* se debe sin duda a una etimología popular, lo mismo que el port. *nebri*, que Meyer-Lűbke califica de antiguo, no sé por qué; en cuanto al fr. ant. *nieble*, es forma que figura sólo en el *Ysopet* franco-provenzal, siendo la normal francesa *nible* o *nivle* (la misma vacilación sobre la cantidad de la *i* en *FEW* VII, 108 a, donde también se registran las formas italianas dialectales *nebbi* y *nűggye*, pero siempre sin mencionar la influencia de *nĕbŭla* o *nūbĭlum*).

[(ı)MLĪQ] «*Umbilicus*».

Con dos plurales, uno en [-āt] y otro fracto, [amālīq]. El alif inicial carece de signo vocálico, tanto en el ms. como en la edición de Schiaparelli, pero lo hemos restablecido de acuerdo con la forma que trae Alcalá: *imblīq*, pl. *amĭliq*, 'ombligo del animal'. Esta *i* se explicaría tal vez como una asimilación a la tónica. No obstante, ya el Appendix Probi tacha de vulgarismo la forma *imbilicus*, variante reflejada en el port. pop. *embigo* y en otros romances (cf. *REW*³ 9045, donde se pone en duda la conexión entre este *imbilicus*, del Appendix Probi y las formas románicas, a causa de su distribución geográfica). El que la B original haya desaparecido es consecuencia natural de la limitación impuesta por el árabe a los grupos de más de dos consonantes, de la cual tenemos otro ejemplo en [qumluŷŷa] 'combleza'. El plural [amālīq] está basado seguramente en el singular [1]. En cuanto a la *b* del singular de Alcalá, quizá debe atribuirse a este lexicógrafo, ya que llega al extremo de imprimir

[1] Se me sugiere la posibilidad de una forma paralela al cat. *melic*. Pero [amālīq] (o, a lo más, [amāliq], que con imela nos da el *amĭliq* de Alcalá) es completamente normal, por no decir casi inevitable, como plural de una palabra cuadrilítera como [imlīq]. Además, sería raro que un singular romance diera un plural fracto árabe. Nótese que *melic* se acentúa en la última, mientras que estos plurales se acentuaban en hispanoárabe en la penúltima. En fin, creo que el parecido debe considerarse casual.

mĕmblequé 'señorío', que procede del ár. lit. [mamlaka] (pero cf. *rămla* 'arenal') [1].

Del lat. ŭmbĭlīcus, o mejor, de la var. ĭmbĭlīcus.

[IŠKĀLA] «*Cipbus*». *(LA: «Cifus».)*

Con el plural de femeninos en [-āt] y otro fracto [ašākil]. Esta palabra se encuentra también en el Glosario de Leiden bajo *ampulla* (p. 21) y *cáucum* (p. 60) en la forma [aškāla]. Leemos en San Isidoro: «Calices et calathi et scalae poculorum genera...» *(Etim.* XX. v. 5). Para citas de *scala*, *escala*, en documentos medievales, véase Oelschläger. Es voz de origen germánico (Sofer, p. 154). A pesar del reparo que le pone Meyer-Lűbke *(REW* 3 7970), será la fuente del montañés *escala* 'cántaro' (García-Lomas).

[IŠKĀMA] «*Branchia*».

Con el plural en [-āt]. Debe ser la misma palabra que el cast., port. *escama* (que existe también en catalán, aunque en este idioma lo popular es más bien *escata)*. Sin embargo, la traducción por *branchia* no deja de ser curiosa. Desgraciadamente, nada hay que nos permita comprobarla, pues en este caso el Vocabulista no ofrece ningún sinónimo ni palabra de significado afín y la voz no parece figurar en ninguna otra fuente. Pero sería difícil creer que *branchia* no fuera una mala traducción, y no creo que el hecho de figurar bajo el epígrafe *Scama* tan sólo la frase [qišra^{ta} l-ḥūt] 'escama de pez' [2] pruebe de ningún modo que la glosa *branchia* no sea una errata, aunque tampoco se puede asegurar que no lo sea.

Del lat. squāma.

[1] No es fácil saber hasta qué punto ciertos fenómenos fonéticos que aparecen a veces en las transcripciones del árabe granadino de Alcalá se deben a este lexicógrafo o bien a una evolución del árabe vulgar de España. Merece un estudio a fondo.

[2] La palabra [qišra] en el sentido de 'escama de pez' no es clásica, pero figura en Alcalá en la forma *quixara;* también la registra Beaussier (no citado por Dozy, aunque menciona otras voces del mismo artículo). Para el masculino con el mismo significado, véase Dozy (también modernamente en Egipto, según Wehr). Una variante con *b* inicial la registran Lerchundi y Marçais, *Tanger*, p. 428.

[IŠKĀN] «*Lectus*».

Con el plural fracto [ašākin]. Representa evidentemente el lat. scamnum, lo mismo que el cast. *escaño*, port. *escano*, cat. *escon*. En cuanto al significado, aunque el Vocabulista trae en primer lugar bajo el epígrafe *Lectus* [sarīr] 'cama' y después [ṭārima], se ve que los diversos sentidos de esta última palabra, «estrado; parte inferior o armadura de una especie de cama morisca» (véanse Dozy, II, 42 a, y Beaussier, s. v. [sidda]), fácilmente habrán permitido al compilador del Vocabulista añadir [iškān], especialmente en vista de la significación del mozarabismo *ixcanu* 'andas' que registra Colin del árabe africano (*Hesp.* IV, 79).

[IŠKAWRIYA] «*Scoria*». (*LA: «Scoria Ferri».*)

Plural en [-āt]. También se encuentra en Pedro de Alcalá: *escăvria*, pl. *escauriĭt*, 'escoria generalmente'. En cuanto al diptongo, quizá sea debido a una exageración de mozarabismo frente a otras formas del Norte con *o* < AU, como sugiere Corominas (*RPh.* I, 91). Sin embargo, como apunta el propio Corominas, existió una variante scauria, y de proceder [iškawriya] de esta forma, pudiera creerse palabra popular a pesar de la conservación del grupo RY, pues la *u* del diptongo (que suele conservarse en mozárabe) habría impedido la metátesis de dicho grupo. Pero como no parece haber noticia de que scōria tuviese descendencia popular, por lo menos en la Península Ibérica, quizá sea mejor mirarlo como cultismo en mozárabe también.

Del lat. scōria (o acaso scauria).

[IŠQĀQŪRA] «*Stomacatio*». (*AL: «Stomatio».*)

En LA va seguido de [išqāqūr], así que parece ser nombre de unidad. Desgraciadamente no hay sinónimos árabes ni figura en ninguna otra fuente conocida, pero salta a la vista que hay que relacionarlo con el cast. *asco*, *asqueroso*, existentes también en portugués. El parentesco entre *asco* y *asqueroso* (*ascoroso* en Nebrija) no está muy claro. No se ve manera de derivar el ad-

jetivo del sustantivo, de modo que hay que suponer que *asco* saliera de *asqueroso* por regresión. Pero, ¿cómo explicar la pérdida de la segunda sílaba? Según vemos por las formas registradas en *REW*[3] 2915 a, los demás romances ofrecen siempre variantes con *r* (menos el sardo *asku*, tal vez de procedencia española). Esto nos sugiere que el primitivo fuera más bien *asqueroso* y no *asco*, voz ésta cuya historia se ve enturbiada por la existencia de *usgo* que encuentro en el *Fuero Juzgo* (Fernández Llera) y en la *Primera Crónica General* (p. 133 b, 45). Para *asqueroso* parece que se puede aceptar la etimología de Meyer-Lűbke, quien deriva del lat. eschăra (de origen griego), con el sufijo -ōsus. Pero la reduplicación de [išqāqūra] es curiosa. Acaso podría creerse que fuese una modificación de un *[išqārūra] original, lo que nos permitiría explicar la terminación como el sufijo -ūra [1].

[IṬNĀṬ] «*Privignus*».

Con el plural en [-īn]. Corresponde al cast. *alnado*, *andado* (anticuado, pero todavía corre en el castellano dialectal, cf. *RDTP* I, 668 y 689), ant. *annado* (muy frecuente, cf. Menéndez Pidal, *Orígenes*[3], p. 316), *antenado*, *entenado*, port. *anteado*, *enteado*, de antĕnātu, que se encuentra en San Isidoro. Dozy (I, 164 b) creía que nuestro [iṭnāṭ] era una errata y que debía leerse [intanāṭ], y Simonet aceptó la enmienda. No se ve la necesidad de tal corrección en vista del cast. *alnado*, ant. *annado*. Ya Meyer-Lűbke (*RFE* XI, 8) sugirió el desarrollo antĕnātu > **antnat* > **atnat* > **adnat*. Verdad es que el ṭā sordo no deja de sorprender. Se me sugiere la posibilidad de compararlo con epĭthĕma > *bizma* o bien marĭtĭma > *marisma*, lo cual no va mal con la idea de Meyer-Lűbke. Menos probable, aunque quizá no imposible, sería pensar en una mala lectura de los puntos del nūn y del tā de un [-nt-nāṭ] (forma

[1] Ahora veo que Corominas (*DCEC* I, 298 b) sugiere alguna combinación con el lat. cŏr en el sentido de «estómago». Quizás hay que combinar esta idea con la forma hipotética *[išqārūr(a)], lo cual explicaría nuestro [išqāqūr(a)] como etimología popular.

que se lee efectivamente en los documentos toledanos reunidos por González Palencia; véase el Volumen Preliminar, p. 138) o en alguna confusión ortográfica con la palabra árabe [iṯnān] 'dos'. Sea de ello lo que fuere, la etimología de [iṯnāṯ] parece indudable.

[IṬRABAŠAYN] «*Sera, viga vel bar*[*ra*]».

Con el plural en [-āt]. Figura también entre los mozarabismos de Aben Guzmán en la forma [-tr(a)baššān] (Simonet, p. 273; ed. de Nykl, p. 47). Se ve que es el equivalente del cast. *travesaño*, fr. ant. *traversain*. Ni el catalán ni el portugués conocen hoy tal derivado en -ānĕu, usando respectivamente *travesser* y *travessa* en este sentido.

De un tipo *transvĕrsānĕu, tal vez de formación tardía.

[IṬRANKA]...

Este vocablo sólo se encuentra en AL, sin correspondencia latina. Quizá sea la misma palabra que el cast., port. *tranca*, cuyo origen no está del todo claro. Meyer-Lübke (*REW*[3] 6455) la creía resultado de un cruce de *palanca con trabs, desechando la teoría celtista de la primera edición de su *Einführung*, donde quiso relacionarla con el galo *tarĭnca* 'clavo, clavija', teoría preferible a la que por fin adoptó (cf. irl. ant. *tairnge* 'clavo').

[JAZZAʔʔ] «*Sericum*».

No lleva plural. Es voz no apuntada por Simonet y que sólo menciona Dozy sin comentar. Pero debe ser el ár. [jazz] 'seda', que figura en el Vocabulista bajo el mismo epígrafe, más el sufijo mozár. *-ač* < -ācĕu. De allí salió sin duda el cast. *azache* 'seda de calidad inferior', palabra que no puedo documentar antes de 1585 (cf. *Tes. Lex.*, s. v.) y que carece de *h* inicial supongo que por registrarse sólo en fecha tan tardía. El hecho de que la seda azache es la que se hila con las primeras capas del capullo, resultando así más basta y menos fuerte, nos explica el uso de la terminación despectiva.

[JURBAYR] «*Dolositas*». (En *AL*: «*Dolus*».)

Con el plural sano [-īn]. Como este plural se suele aplicar solamente a las personas, vemos que el abstracto *dolositas* no es buena traducción de [jurbayr] y que sería mejor entenderlo como perteneciente al epígrafe precedente, *Dolosus*. Examinando el manuscrito, vemos que, después de ocho renglones del artículo *Dolosus*, se lee lo que sigue:

Dolositas [jurbayr] ∴ [madakka] [āt] Dolus

Parece que el escriba puso *Dolositas* por *Dolus*, corrigiéndose después en el margen, pero que el nuevo epígrafe no se aplicaba sino a la segunda palabra árabe del renglón. A la verdad, *Dolositas* iría muy bien como glosa del [jurba] que figura, aunque bajo *Dolosus*, en la línea anterior. Esta voz, que Dozy no cita como del Vocabulista, se halla también en Pedro de Alcalá bajo *engaño* y sería la base a la que se habrá añadido el sufijo mozárabe *-air*, formando así la palabra híbrida [jurbayr], sin duda equivalente al *ḳorbĭ* 'encallecido en astucias, siervo matrero', que también figura en Alcalá. Así se justifica completamente la traducción «rusé» que suponía Dozy para [jurbayr] (I, 356 b). Aun parece probable que debamos interpretar [jurbayr] como [jurbī] con sustitución de la nisba árabe, o sea, el sufijo de relación, por su equivalente romance *-air*.

Falta, desde luego, en Simonet.

[KABBA] «*Capa*».

Con los plurales [kabbāt] y [kibab]. En Alcalá: *căppa*, pl. *quipăp*, 'capa vestidura'. Ha sido muy usado en el árabe de Occidente.

De cappa.

[KABBĀL] «*Capellus*».

Con dos plurales, uno en [-āt], frecuente en los extranjerismos masculinos, y otro fracto [kabābil]. En Alcalá: *capĭl* 'capirote de halcón'. Para el desdoblamiento de [bb] < P, véase nuestra Morfología.

Diminutivo en -ĕllu del lat. tardío cappa.

[KABBĀRA] «*Caparis*».

Como plural, el colectivo [kabbār]. Figura también en Pedro de Alcalá en la forma *cappăra*, pl. *capăr*, 'alcaparra'. Es voz muy frecuente, desde luego, entre los médicos y botánicos árabes (vid. Simonet, s. v.), y en la forma [kabar] se registra para el árabe clásico (Freytag). También tenía una forma vulgar [kubbār] según los léxicos árabes. Es notable que se escriba a veces con qāf, pero sólo en España. Dos citas con qāf en Simonet, a las que ahora podemos agregar otra del Anónimo sevillano, quien nos suministra la forma [qabārra] . Este botánico musulmán parece que tiene [qabārra] por palabra romance, ya que dice anteriormente que [kabbar] en aljamía es [qbrš], lo que equivale sin duda a *caparras*. Creo que estas formas con qāf indican que, o bien el lat. c a p p ă r i (s) se había conservado en España, o acaso que el mozárabe lo había tomado del árabe en época temprana. La *p* de la forma que registra Alcalá no es enteramente probatoria para un origen latino, ya que hay casos en Alcalá de sonoras geminadas ensordecidas. Pero lo que sí pudiera parecernos de cierta importancia es el hecho de que no hay ejemplo en la Península Ibérica de esta voz con *b*. Ahora bien, el bā doble árabe da siempre *b* en castellano, cf. *aljibe* < [ŷubb], *aldaba* < [ḍabba], *alcoba* < [qubba], *aljuba* < [ŷubba], *alfaba* < [ḥabba], pero las formas romances todas tienen *p:* cast. *alcaparra*, arag. *caparra*, y una serie de variantes inexplicadas con *t* inicial, arag. *tapara* (Borao), murc. *tápana*, *tápena* (García Soriano), cat. *tàpera*, mozár. [ṭābara] en Ibn Buklāriš (Simonet) y [ṭabrayrūla] [1] en el Anónimo sevillano. Claro que los ejemplos mozárabes escritos con bā no hay razón para no interpretarlos con *p*. La cosa se complica, sin embargo, por el hecho de que parece haber algún caso catalán de *p* procedente de *-bb-* árabe, aunque no es lo normal: [ŷubba] > *jupa*, *gipó* [2].

[1] Para la formación de [ṭabrayrūla], cf. el cat. *taperera*.

[2] También existen, o por lo menos existieron, formas catalanas con *b: aljuba* (medieval, vid. Alcover), *juba* (más bien excepcional; Alcover trae un ejemplo del siglo XVIII). *Jupa* no se registra para la Edad Media, pero sí el diminutivo *jupell*. Claro que el *aljuper* 'aljibero' que cita Alcover deriva de *aljub (aljup*

Nótese además que casi todas las formas con *t* inicial conservan el lugar del acento que hay que suponer para el étimo cappăris (el arag. *tapara* debe su acentuación a la conocida repugnancia del aragonés hacia las palabras esdrújulas). El [kabbār] del Vocabulista acaso deba su acentuación a la forma vulgar [kubbār], la cual pudiéramos sospechar influyera también en el cast. *alcaparra*, cuya *-rr-* se explicaría comparándola con la de *atabarre* < [ṯafar] (> hisp.-ár. [ṯafár]), cf. cat. *tafarra* (¡pero *tàpera!*), o tal vez [kabbār] se debiera tan sólo a una acentuación hispanoárabe [kabár]. Para el bā doble de [kabbār] hay dos posibilidades, o bien el ár. vulg. [kubbār], o bien una *-p-* romance. Contra la persistencia del lat. cappăris en las formas ibéricas está también el que no haya dejado descendencia en el resto de la Romania (cf. *FEW* II, 285 a), pero en vista de las formas citadas más arriba, como *tàpera*, etc., es probable que esta opinión de Wartburg tenga que rectificarse.

El resultado de todas estas consideraciones nos parece ser que, aunque cappăris sí ha sobrevivido en una parte del territorio neolatino, podemos dudar de que el [kabbār] del Vocabulista sea reflejo de estas formas, por más que el árabe lo haya tomado del gr. *ḳápparis*, cuya procedencia es, además, desconocida (cf. Boisacq).

[KABBŪN] «*Capo*». *(AL: «Caupo»).*

El plural es [kabābīn]. Formas parecidas en Alcalá: *capŏn*, pl. *capăpit (sic)*. Corresponde al cast. *capón*, cat. *capó*, fr. *chapon*, etc. Como la mayoría de las formas romances, debe proceder de *cappōnem, con geminación expresiva.

[KABBŪS] «*Capucium*». (Con la glosa «*caparon*».)

Con el plural fracto [kabābīs]. En Alcalá: *cappŭç*, pl. *capĭpiç* 'capulla vestidura'. Fué voz de bastante extensión en el árabe de Occidente (Simonet, p. 98). Sorprenden un tanto las finales no palatales, ya que no parecen típicas del tratamiento

en Alcover), con final sorda, cf. *aljuber*. Además este *aljuper* puede parecernos sospechoso, ya que sólo se cita del diccionario mallorquín de Amengual.

mozárabe. Acaso nos indiquen estas formas un étimo catalán para [kabbūs], o por lo menos un dialectalismo mozárabe, cf. [cabṣana]. Indudablemente hay que relacionarlo con el cast. *cambuj* (var. *gambuj*), cat. *cambuix* (var. *gambuix*), que trae Pedro de Alcalá en la forma *canbŭx*, pl. *canĭbix*, como sugirió Simonet, pero hay que suponer algo como *-p-* > *-bb-* > *-mb-* [1].

Representa un derivado de *cappa* en -ūcĕu (que creo preferible al **cappūtium* del diccionario de Alcover).

[KARKALA] «*Calcare*».

Citamos el maṣdar de un verbo evidentemente tomado del español mozárabe, con metátesis, a lo que parece. Ni Simonet ni Dozy traen otra cita de esta voz. Si la etimología es acertada, tiene interés por mostrar la adaptación de un infinitivo romance al árabe. Véase la Morfología.

[KARZIYYA] «*Vita*». (Sin equivalente latino en *AL.*)

Con el plural fracto [karāzī]. Como glosa añade el Vocabulista *de lino*. Parece que se refiere a una especie de turbante, idea que se ve reforzada por las citas que trae Dozy (II, 455 a). Sin embargo, Alcalá pone *q̃rzĭa*, pl. *q̃rzĭzi* (léase *querĭzi* con Dozy) bajo *estameña*. En el árabe vulgar de Marruecos se conserva con el sentido de «faja, ceñidor, cinturón» (Lerchundi).

Sobre *carisea* en español escribió Covarrubias un artículo tan sesudo como sustancioso y que quizá vale la pena citar en su integridad: «Un paño delgado, a manera de estamenete; lábrase en Inglaterra, y truxo de allá el nombre garisea, y acá le mudamos en carisea. Assí le nombró Cornelio de Iudaeis en su mapa de la Europa, refiriendo las diferencias de paños que se traen de Inglaterra. Tomaría el nombre de algún lugar» (edición de Riquer, p. 307 b).

También se cita para el catalán (Alcover). Para las formas francesas, véase *FEW* II, 607 b. Quizá del ingl. *kersey*, proba-

[1] No creo haya ninguna dificultad en el plural *canĭbix*, ya que en árabe *-nb-* > *-mb-*, cambio que hace que *-mb-* pueda sentirse estructuralmente como *-nb-* comp. Corominas, *BDC* XXIV, 69-70.

blemente de un nombre de lugar (Kersey en Suffolk, aunque con interrogación en el *Shorter Oxford English Dictionary*, s. v.). Pero es poco probable que debamos considerar [karziyya] como mozarabismo, y de todas formas, no lo será para nuestros fines, ya que es palabra importada en época relativamente reciente. Además, poco satisface la correspondencia entre el zāy árabe y la *s* de *carisea*, de modo que parece mejor eliminarla de la lista de mozarabismos del Vocabulista [1].

[KURS] «*Capra*». *(LA* sólo «*cabirol*») [2].

Con el plural fracto [akrās], como también trae el Glosario de Leiden bajo *ibices*. En Alcalá: *curç*, pl. *acrăç*, 'corço o corça'. Corresponde al cast. *corzo*. Parece que los autores del Vocabulista y del Glos. de Leiden confundían el corzo con la gamuza o rebeco.

Para *corzo* se ha pensado en un derivado de *cŭrtĭāre 'acortar' (Schuchardt, *ZRPh* XXIII, 189; XXIX, 558), verbo que se halla en aragonés bajo la forma *acorzar* (Borao) y que es frecuente en otros romances (véase *FEW* II, 1583 b). Para justificar un adjetivo *cŭrtĭu se citan el sardo *curzu*, napolitano *curcio*, calabrés y siciliano *curciu*. Verdad es que el corzo, entre todos los animales de ese tipo, se distingue por ser muy rabicorto.

De *cŭrtĭu.

[LABĀH] «*Illic*». (Sólo en *LA.*)

Este curiosísimo adverbio figura únicamente en la parte latino-arábiga. Simonet afirmó, y en esto le siguió Dozy, que procedía de un tipo correspondiente al fr. *là-bas*, apuntando formas del castellano antiguo y del catalán, que deben ser a lo menos hipotéticas, por no decir que las inventó. Pero no hay tal. En el índice árabe-latino se halla [bāh] 'illic', forma no registrada por Dozy y que no se halla tampoco en otra parte, pero

[1] Para la posibilidad, y aun la probabilidad, de que el ár. [karzīya] viniera directamente del inglés, comp. *DCEC* I, 687 a.

[2] El epígrafe debiera ser *Capreola*, y así lo pone Schiaparelli entre corchetes.

que nada puede tener que ver con el cast. *bajo*, cat. *baix*, etc. En cuanto al prefijo [la-], tampoco puede justificarse una derivación del lat. ĭllāc en vista de las variantes [ilahnāk], [lahnāk], del ár. clas. [hunāka]. Estas variantes, directamente comparables con [ilahna], [lahna]. que registra el Vocabulista bajo *Huc*, nos enseñan que el mencionado prefijo no es sino una forma abreviada de la conocida preposición árabe [ilà] [1]. Del origen de [bāh] nada sabemos.

[LABARKA] «*Barca*».

El Vocabulista le da un plural en [-āt] y añade la glosa *barca de penescal*. El vocablo procede evidentemente del lat. tardío barca, con aglutinación del artículo romance.

En cuanto a la glosa *barca de penescal*, que Dozy (II, 511 a) entendió mal, significa una como chalupa (de barco grande, con remos), como se ve bien en la Crónica de Pedro el Ceremonioso: «É Nos faem metre partida dels servents nostres e almugavers, car tots no y podien caber, en les galees e en las barques de penescal de les naus, per metre-ls en terra» (Aguiló; saco la cita completa de la edición de Pagès, p. 132, donde se reproduce el manuscrito más antiguo). Para la barca de *penescal*, *panescalm*, etc., véase Vidos, pp. 526-30 [2].

[LABBAY] «*Cuniculus, Lepus*».

Con el plural en [-āt], siempre abreviado. La extraña grafía de esta palabra, que figura tres veces en el Vocabulista, una en AL y dos en LA, dificulta mucho la recta interpretación etimo-

1 Formas parecidas en Alcalá bajo *acá* y *allá*, tampoco registr. por Dozy.

2 Todavía más citas del catalán antiguo en *Misc. Fabra*, p. 164. Habiendo notado que en las citas que traen los diccionarios de nuestra palabra y en la mayoría de las de Vidos, salvo algunas más tardías, se dice siempre *barca DE panescalm*, consulté la nota de Corominas *(Homenatge Rubió i Lluch*, III, 286-8) y veo que, siguiendo a Jal, hace hincapié efectivamente en este detalle. Al gr. **paráskalmon* de Corominas prefiere Vidos el *polúskalmos* de Jal, pero nada dice acerca de la construcción aludida. Creo, además, que el lat. *scalmus* en el sentido de «barca» que figura en Cicerón (*De officiis)* y al cual alude Corominas, no será más que un caso de metonimia literaria, lo mismo que el it. *scalmo* que se cita con este mismo sentido, quizá imitado de Cicerón.

lógica del vocablo. Sin embargo, los tres casos se ven muy claramente en el manuscrito.

A primera vista parece que tenemos que ver con una palabra emparentada de alguna manera con el fr. *lapin* 'conejo'; port. *láparo* 'coelho pequeno' (Figueiredo) [1]. Pero ¿cómo explicar la extraña terminación de [labbay]? Tal vez debemos suponer que está mal grafiada, que no debe llevar sukūn sobre el yā ni dos puntos debajo y que hay que leer [labbà]. En tal caso el plural sería [labbāt]. Pero ¿qué sería este [labbà], ya que las formas conocidas de la base **lapp-* 'conejo' tienen sufijo todas?

Sin embargo, quizá fuera mejor emparentar el enigmático [labbay] con el lat. l ĕ p u s, - ŏ r i s. Es posible que el copista se equivocara en su lectura del original o de alguna fuente, leyendo [labbay] por [labbar], error nada inconcebible si tenemos en cuenta el parecido que hay entre el rā y el yā, sobre todo en el caso de una letra algo descuidada. De ser efectivamente así podríamos leer [labbar], donde [-bb-] equivaldría a una *-p-* mozárabe y la terminación sería comparable a la que vemos en [šutanbar], [nuwanbar] y [ḏuŷanbar]. Siendo l ĕ p ŏ r e m general en romance, es natural que la supongamos para el mozárabe también. Además, en el Anónimo sevillano (§ 62) encontramos efectivamente [bārba ḏi lābr-], equivalente de [barba ḏi qunilyu]. Esta solución nos parece la más probable.

De l ĕ p ŏ r e m, o quizá de **lapp-*. Con seguridad, de una de las dos.

[LAGŠIYYA] «*Licxivium*». *(AL:* [*lagšiya*] «*Lexivium*».*)*

Sin plural. En Alcalá: *leḳxĭa* 'colada de paños', *leḳxĭa* pl. *laḳăxi*, 'lexia' [2]. Para otras formas con [g] en autores antiguos, véase Simonet, p. 307. Modernamente se encuentra con [j] en Argel (Beaussier) y con [g] en Marruecos (Lerchundi).

Corresponde al cast. *lejía*, cat. *lleixiva*, fr. *lessive*, rum. *lesie*, todos del lat. l ĭ x ī v a *(REW*[3] 5089. 2). En cuanto al

[1] Otras formas dialectales portuguesas convenientemente reunidas en *FEW* V, 176-7.

[2] Recuérdese que en la transcripción de Alcalá *ḳ* = [j].

grupo [gš] < X, debe notarse que es el único caso en los materiales del Vocabulista donde tenemos una sonora como resultado de una oclusiva velar sorda implosiva, cf. [ṭajš] y [lajtiyyīn]. Sin embargo, tal vez debe comparársele el extraño [madaŷa], si procede efectivamente de m a t a x a; véase este artículo. ¿Sería lícito ver en este [lagšiyya] un raro ejemplo del estado de sonorización primitivo que debió de preceder al yod posterior de los romances occidentales? [1].

[LAJTIYYĪN] «*Lac ficus*». (Sin equivalente latino en *AL.*)

La voz figura también en el poema de Ibn Luyūn sobre agricultura en la forma [lajtīn] (Dozy, II, 523 a) 'zumo de la higuera' [2]. Pero no es creíble la hipótesis de Dozy, según la cual [lajtīn] sería un compuesto del lat. l a c con el ár. [tīn] 'higo'. Representaría más bien un *l a c t ī g ĭ n e, con la misma terminación que aparece en cast. *herrín*, *hollín*, *orín*, *robín*.

Hay que suponer que la grafía de [lajtiyyīn] es algo defectuosa en cuanto a la segunda *ī*, cf. [ablantāyin] y véase nuestro artículo [fulliyīn].

[LAQAYNA] «*Lippitudo*».

Con plural en [-āt]. Corresponde al cast. *legaña*, cat. *lleganya*, pr. *laganha*. Pero en los dos primeros idiomas las formas más antiguas también tenían *a* en la primera sílaba: cat. *llaganya* (cf. la glosa *lagayna* que lleva el ár. [qaḏà] 'legaña' en el artículo *Festuca* del mismo Vocabulista, aunque aquí no prueba nada, dada la confusión de la *a* inacentuada con la *e* que se encuentra en este léxico), cast. *lagaña* (Covarrubias, Percivale; *Alexandre*, 1721 c, numeración de Willis; conservado dialectalmente, Rato, Vigón, Alonso Garrote y en casi toda América).

1 Es palabra no mencionada por Menéndez Pidal en sus *Orígenes*, ni aún en la tercera edición, donde se ha ampliado bastante la parte dedicada al mozárabe.

2 En el texto de Ibn Luyūn que se encuentra en la *Crestomatía* [arábigo-española] de Lerchundi y Simonet se lee tan sólo [l-jtīn] (p. 144). Claro que es un libro para la enseñanza, pero se puede preguntar si las mociones las puso Dozy. Quizá deba leerse más bien [lajtiyin].

En cuanto a la etimología de [laqayna], cast. *legaña*, etc., poco o nada se sabe. Meyer-Lűbke se abstuvo de mencionar estas palabras. Wartburg (*FEW* V, 131 a) cree ver un derivado de lagănum <gr. *láganon* 'especie de torta hecha con aceite' (la forma lat. **laganea* la rectificó posteriormente, creyendo que pr. *laganha* viene más bien directamente del plural griego *lagánia*, cf. *ZRPh.* LXVIII, 18 de la tirada aparte). Pero en primer lugar, la explicación semántica de Wartburg no es de las mejores. Compara la expresión alemana *Augenbutter*, lit. 'mantequilla de los ojos', y explica que el significado de *laganha* se debería a la gordura y color de esta secreción. Pero tal explicación podría parecernos resultado de la conocida propensión de Wartburg hacia los helenismos de procedencia marsellesa. Más bien se pensaría, dada el área del vocablo, en la posibilidad de un indigenismo. Además, un étimo con -G- respondería bastante mal al [laqayna] del Vocabulista, pues, aunque la idea no es quizá inconcebible, la correspondencia normal, por lo menos en esta fuente, es con una sorda [1]. Al propio Wartburg le incumbe explicar el gasc. *lakaño*, que él cita como de Lescún (pero falta en una de las dos fuentes de Wartburg para este dialecto, a saber, Rohlfs, en *Misc. Alc.*). Habrá que averiguar si todo esto tiene algo que ver con vasc. *lakaiña* 'gajo, madeja', como sugirió Simonet, o aun con *lakain* 'garrapata mayor' (ambos en Azkue).

[LAṬALLA] «*Cimex*».

Con plural sano en [-āt]. En Alcalá: *natĭlla*, pl. *natillĭt*, 'ladilla'. Corresponde al cast. *ladilla*. En cuanto a la forma con *n*- que trae Alcalá, cf. *nadella* dos veces en el Nebrija catalán, donde el original español pone *ladilla* 'palpebrarum pediculi, palpebrarum lens', una cita de Lacavalleria (Alcover), *nadella* 'un insecte' (Aguiló, sin localizar) y *nadélla* 'Filzlaus' en Vogel (¡no registra *lladella!*). El término general en catalán es *cabra*.

Diminutivo en -ĕlla del lat. latus.

[1] Sin embargo, cf. [naqqāza] 'añagaza', donde tal vez exista la correspondencia aludida.

[LĀṬANA] «*Barca*». *(Gl.: «rivi».)*

Con el plural fracto [lawāṭin]. Según indica la glosa, debemos entender [lāṭana] como alguna clase de embarcación menor. No se halla en otra parte, excepto en la cita que trae Simonet de Du Cange: «tres naves, quae *Latenas* vocant, majores, plenas tritico direxerunt». Dada la escasez de atestiguaciones, sería difícil tratar de averiguar su procedencia, pero se puede creer casi con seguridad que no es de origen árabe, ya que ni aun hay raíz LṬN en esa lengua. Acaso se pudiera pensar en lātus, por lo menos en vista de que parece haber significado una embarcación de poca calada o, siguiendo la indicación latina, de transporte, eso es, una como gabarra. Pero en un caso así, nada podemos saber con certeza, ni aun que la voz fuese propiamente mozárabe.

[LAWŠA] «*Lapis*».

Como plural se halla [lawš], que será más bien un colectivo sacado de [lawša], que se habrá entendido como un *nomen unitatis*. Lo mismo en documentos hispanoárabes y en Pedro de Alcalá: *lĕuxa*, *lĕux*. Es el cast. *losa*, port. *lousa*, cat. *llosa*, pr. *lauza*. El šīn está por *s* romance como siempre y no hay que pensar en las variantes con palatal como babl. *llouẍa* (Acevedo y Fernández), limitadas al noroeste de la Península y que bien pudieron derivar del lausiae que cita Meyer-Lűbke. Pero nótese que, a pesar de lo que dice este benemérito romanista, de ahí es imposible que saliera el port. *lousa*.

De *lausa (cf. *FEW* V, 212, contra *REW*³ 4946).

[LAŶLAŶ] «*Lucere, Splendere*».

En AL se halla el maṣdar [laŷlaŷa]. Es un verbo cuadrilítero formado, a lo que parece, por reduplicación sobre el mozár. *luč* <lūcem, que figura en Aben Guzmán (Nykl, p. 189) [1], o

[1] No lo recoge Simonet, quien no parece haberse fijado en este verso, pues, aunque va todo en romance, las palabras que contiene faltan en su *Glosario*.

bien sobre la raíz del verbo mozárabe correspondiente al cast. *lucir*, aunque esto parece menos probable. En Alcalá: *lachăch* 'blanquear luzir, resplandecer a lexos' y también *lechĕch* 'luzir' (léanse *laĉĉáĉ* y *leĉĉéĉ*).

[LAŶŶ] «*Laqueus*».

Con el plural fracto [luŷūŷ]. En Pedro de Alcalá: *lach*, pl. *luchŭch*, 'lazo, lazada, amiento para tirar'. En el Glosario de Leiden se encuentra [l-ŷŷ] 'gremium' (cf. Souter: 'truss').

Corresponde al cast. *lazo*, port. *laço*, cat. *llaç*, etc. (*REW*³ 4909). De una forma *laceus <laqueus, cambio bastante antiguo, ya que el rumano tiene *laț* (cf. *soț* <sŏcius, *față* <*facia, *braț* <bracchium) y el campidanés *lattsu*.

[LIBRĀL] «*Conca*».

Con el plural fracto [labāril]. En Pedro de Alcalá: *libril*, pl. *lebiril*, 'lebrillo grande de barro'. También en el Anónimo sevillano se halla [l-brāl] como nombre de una planta, pero el significado se ve asegurado por el hecho de que el Anónimo lo explica por el ár. [qaṣ'] 'escudilla, barreño' (§ 277). Corresponde al cast. *lebrillo*, cat. *llibrell* (con la variante hoy más extendida *gibrell*), y sin duda hay que tomar en cuenta el pr. *libel* 'vase de nuit' (Levy).

Desde R. Cabrera y Díez se ha supuesto que *lebrillo* procedería del lat. labrum, claro que de un diminutivo *labrĕllum, forma de labĕllum rehecha sobre el simple. En tal caso podría creerse que el pr. *libel* refleja el conocido diminutivo latino, conservado en Italia (*REW*³ 4804), aunque la *i* y la *b* ofrecen dificultad. En cuanto al cat. *gibrell*, no es la única variante, pues hay también *ribrell* y *ribell*. Quizás estas formas pueden explicarse fonéticamente (cf. Moll, *Gramática histórica catalana*, p. 110).

[LIMMA] «*Fiala*».

Con plural sano en [-āt] y otro fracto, [limam]. Simonet (p. 310) lo relacionó con el and. *limeta*, que la Academia define como «botella de vientre ancho y corto, y cuello bastante

largo». Es voz sobre todo de Andalucía (Cádiz, según Alcalá Venceslada) y América, donde figura en *Martín Fierro,* siendo muy frecuente, por ejemplo, en la obra del argentino L. Mansilla. También existió una variante [nīma], pl. [nimam], según Dozy, y como figura en Ibn Ḥayyān, vemos que es antigua.

Ya Simonet vió que estas voces representaban el mismo étimo, a saber, el lat. nĭmbus, del cual existió una variante lĭmbus (cf. *Lymbus* en el ms. *K* de San Isidoro, *Etim.* XIX, xxxi, 2: «[Nimbus est densitas nubis intempesta et obscura]; et inde nimbus a nube.» En el sentido de «especie de botella» se halla *nimbus* ya en Marcial, como apunta Simonet [1].

Limeta se encuentra por lo menos desde el siglo XVI (Fernández de Oviedo, según Fontecha), pero en los diccionarios no lo encuentro hasta Percivale: *limeta* 'a glass, a small violl'. A la verdad, las formas mozárabes sorprenden por su *m* < MB, ya que lo normal en estos dialectos es la conservación de dicho grupo. Por otro lado, el cast. *limeta* es irregular por su *i* < Ĭ. También llama la atención la terminación *-eta*. Quizá sean estas cosas indicio de mozarabismo, pero queda el problema de MB > *m* en mozárabe. La *i* de [limma] se explicaría como tratamiento, bastante frecuente en los materiales del Vocabulista, de Ĭ > rom. *ẹ* > [i].

[LUBB] «*Lupus*». (No con este significado en *AL.*)

Con un plural fracto [lababa] y otro en [-āt]. No hay duda que se refiere al lobo, ya que los demás vocablos que nos ofrece el Vocabulista son [ḏīb] y [sarḥān].

De lŭpus.

[LUBBA] «*Lupa*».

Plural en [-āt]. Se ve que es el femenino de la voz precedente, ya que va acompañado por [ḏība] 'loba'.

De lŭpa.

1 «A Iove qui veniet, miscenda ad pocula largas fundet nimbus aquas: hic tibi vina dabit.»

[LUQŠA] «*Dolatio*». *(AL:* «*Dolacio*».*)*

Con los plurales [luqaš] y [luqšāt]. Vuelve a aparecer en Alcalá en la forma *lŏqxa* 'astilla, cepilladuras' y también 'brazo de ballesta'. Formas verbales derivadas en el Vocabulista bajo *Dolare*. Modernamente, ár. marroq. *lókxa* 'muelle, pieza elástica, ordinariamente de acero' (Lerchundi). Simonet compara el cast. *lasca* (más bien portuguesismo), cat. *llesca*, prov. *lesca*, fr. *lèche*, it. *lisca*, lo cual, como señala Dozy, supone una metátesis. La idea no nos parece imposible, a pesar del vocalismo de [luqša], especialmente en vista del ár. marroq. *láxca* 'astilla de madera' que trae Lerchundi y otras formas comparables no sólo a *láxca* sino también a [luqša] que se leen en Marçais, *Tanger*, p. 456. La metátesis que se ve en [luqša] recuerda el cambio rom. *-st-* > *tš* > hisp.-ár. *č*, regular en Alcalá aunque no en el Vocabulista. La forma [liška] 'tranche', que Dozy cita de Humbert, podría ser un préstamo moderno (falta en Beaussier).

Sobre l i s c a, que aparece por primera vez en las glosas de Reichenau, y su descendencia romance, cf. *FEW* V, 373-4 (entre las muchas formas que cita, no menciona *lasca)*.

[MADAKKAYR] «*Dolosus*». *(Gl.:* «*incantator*»*;* falta en *AL.)*

Con plural sano, [-īn]. Formado del hisp.-ár. [madakka], que trae el Vocabulista bajo *Calliditas* y *Dolus* con el sufijo mozárabe *-air;* cf. nuestro artículo [jurbayr]. A la glosa *incantator* no le falta cierta gracia.

[MADAʔA] . . . (Sólo en *AL.)*

Muy arriesgado sería tratar de identificar esta voz si no fuera que aparece también en Pedro de Alcalá en forma casi idéntica: *madĕja*, pl. *medĕich*, 'madexa'. Al decir de Simonet (p. 324), figura en un documento granadino con palatal sorda, sin vocalizar pero con alif (= [ā]) en la segunda sílaba. Para nuestros fines, bien lo podremos transcribir [madāš]. Corresponde al cast. *madeja*, cat. *madeixa*, etc., del lat. tardío m a t a x a.

El vocablo, sin embargo, no deja de ser bastante curioso,

ya que no concuerda para nada en su fonología con las demás voces del Vocabulista de procedencia romance. El ŷīm es enteramente excepcional como solución de la X, aunque debe comparársele el caso de [lagšiyya] con sonorización parcial del grupo; véase este artículo. En cuanto al dāl, hay que confesar que es un caso absolutamente único entre los materiales que nos proporciona nuestro texto. Quizá deba pensarse en un préstamo tardío no mozárabe, pero entonces sorprende el ŷīm sonoro.

[MAKKAR] «*Saltem*». (Sin correspondencia latina en *AL.*)

En el artículo *Saltem* de LA leemos: [walaw], [makkar]. Debe ser esta última palabra el equivalente mozárabe del cast. ant. *maguer*, *magar* (cf. *macare ke siegat* 'quamuis' en las Glosas silenses), port. ant. *maguer*, gall. ant. *macar* (en el prólogo de las Cantigas de Alfonso X), it. *magari*, rum. *măcar*. Falta en francés, provenzal y catalán. En el Vocabulista significaría «aunque», pero en vista de *Saltem* y el significado «por lo menos» que también se registra para el rum. *măcar* (Ṣăineanu), acaso pudiera sospecharse que este significado lo debiéramos atribuir a [makkar] también. Pero no es nada probable, ya que *Saltem* significa «aunque» ya en latín y así se entendía en la Edad Media. Además, éste es el significado normal de [walaw].

Todas estas voces proceden del gr. *makárie* '¡O feliz!' como ya vió Diez (pp. 381-2), aunque no hace alusión al significado concesivo y parece sentir ciertas reservas frente a las formas hispánicas. Pero es indudable este desarrollo semántico. No sólo se ve en italiano, donde el vocablo conserva las dos acepciones, sino que un *maguera* 'ojalá' se halla todavía en Juan Ruiz (1034 d). Cambio parecido se registra para *ojalá*, que llega a emplearse concesivamente en Quevedo y en América (cf. Kany, *American-Spanish Syntax*, p. 381). Lo mismo el cat. *baldament*, a pesar de que el diccionario Alcover le da una explicación en sentido inverso. Verdad es que no deja de sorprender un poco la sorda del gall. ant. *macar* y también la geminada de [makkar]. No hay por qué recurrir al turco *mèğer* 'but, however, only, it seems that' (Hony), como hace el *REW*. No satisface ni fonética ni cronológicamente (¡ya en las Glosas silenses!)

[MAMMAYRA] «*Noctua*». *(AL: «Nutiluca».)*

Sin plural en el Vocabulista. En Alcalá: *mamăyra*, pl. *mamayrĭt*, 'lechuza, curuxa specie de lechuza'. Sin duda se llamaba mamera por razones folklóricas, y así se explicará también su nombre castellano *lechuza*. Es curioso que el Vocabulista añada como término equivalente [umm al-ṣibyān] lit. 'madre de los muchachos', que se conserva todavía en Túnez (Beaussier; falta en Dozy, pero no se halla en Golius, Freytag ni Lane, por lo menos en este sentido) [1].

De un tipo *mammāriya.

[MANDĪL] «*Mapa*».

Con el plural fracto [manādīl]. También figura en Alcalá bajo *hazalejas, mocadero, paño de lino o lana*, y en el Glosario de Leiden bajo *mandelia, manitergium, mappe* [2]. Pero a pesar del esp., port., cat. *mandil* 'especie de delantal', y la gran extensión de la voz en Italia con los significados de «mantel, pañuelo, toalla» (cf. *REW*[3] 5325; Rohlfs, *EWG* 1327), creo que hemos de mirarlo como arabismo en el Vocabulista,

[1] Simonet dice que fué creencia de los antiguos que la lechuza chupaba los pechos de los niños. Después cita otra tradición según la cual las lechuzas amamantarían a los niños. Pero éste es también el verdadero sentido del pasaje que cita de Plinio en apoyo de su primera idea, aunque él parece no haberlo entendido: «fabulosum enim arbitror de strigibus ubera eas infantium labris immulgere» 'porque lo creo fabuloso [cuando dicen que] las *striges* amamantan a los niños'. Y añade Plinio: «esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, sed quae sit avium constare non arbitror». La frase *ubera labris immulgere* se halla en Virgilio. El error de Simonet pasó al libro de Dozy (II, 616 a), pero, como vimos, el verdadero sentido es otro. Ahora bien, como apunta Simonet, esta tradición de las lechuzas amamantadoras figura también en San Isidoro, pero realmente hay que aplaudir el buen sentido de Plinio cuando se resiste a creer tal patraña. Además, es interesante su incertidumbre acerca de la naturaleza de la *strix*. Aunque no me propongo resolver la cuestión, me pregunto si no pudo haber alguna confusión popular entre *strix*, var. tardía *striga*, y *striga* 'brujá'. Quizá el ár. [umm al-ṣibyān] procediera del romance, lo mismo que *ojo de agua* es arabismo del español (pero véase ahora *DCEC* III, 551).

[2] Pongo *mandelia* y *manitergium*, siguiendo la edición de Seybold, y no *mandeliu manutergium*, como leyó Dozy y, con él, Simonet.

por más que venga en último término de un gr. biz. *mandîli* (< lat. mantēle). Fué voz conocida ya por el autor del *Qāmūs* y todavía se usa en casi todo el mundo árabe con el mismo significado que traen los tres léxicos hispanoárabes antiguos. El significado «delantal» es algo privativo, a lo que parece, de la Península Ibérica. Sólo en Andalucía, según Alcalá Venceslada, tiene el sign. de «paño que se pone a las caballerías encima del aparejo y debajo de la cubierta», pero quizá pudiera sospecharse que fuera por arabismo, ya que los hay tantos en esta área léxica.

[MANQAṬ] «*Manipulus*». (Sólo en *LA.*)

Con el plural fracto [manāqiṭ]. Parece ser otro hápax, como no faltan en el Vocabulista. Como sinónimo [qabḍa], que a pesar de una aparente sugerencia por parte de Simonet de que sea acaso voz hispanoárabe, es árabe literal con el sign. de «manojo». Evidentemente no hay que pensar en derivar de un lat. manu captu [1], como hace Simonet. Tal frase no se ha usado nunca, que yo sepa, con el sign. de «manojo». Pero realmente no cabe duda de que la voz sea romance, aunque la forma ofrece dificultad. Hay que suponer una acentuación [manqáṭ], grafía que fácilmente se explica por la tendencia del árabe occidental a acentuar la última en palabras de este tipo. Para la velar, cf. *mancăyra* 'mancera, esteva de arado' en Alcalá. Pero esta voz procede de un *mānĭcārĭa, y no es fácil ver qué conexión tendría nuestro [manqaṭ] con el lat. mānĭca. Tampoco se ve cómo relacionarla con el tipo *mānŭcŭlu > *manojo*. Por el otro lado, si pensáramos en un derivado en -āta, tendríamos que suponer un cambio de género al adaptarse al árabe, ya que un masculino romance no sería acaso tanto de esperar como un femenino, cf. cast. *manada*, etc. Existen, no obstante, derivados en -ātu que no son posverbales, cf. cast. *puñado*, así que fonética y morfológicamente sería satisfactorio un tipo mānĭcātu.

Claro que no hay prueba concluyente de que [manqaṭ] sea

[1] El parecido entre *captu* y [qabḍa] es puramente casual.

mozarabismo y que no venga del latín africano. Pero sería poco probable que no hubiera dejado rastro en el árabe moderno de Occidente si llegó a registrarse en un léxico de indudable procedencia andaluza como lo es el Vocabulista.

[MANT] «*Clamis*».

Con el plural fracto [munūt]. En Alcalá: *mantă* [1], pl. *manıăt*, 'manta (de cama)'; no trae el masculino, ni aun en castellano. Para alguna otra cita de autores musulmanes, véase Simonet, p. 334.

Del lat. tardío mantum (en San Isidoro), quizá extraído de mantĕllum (así Walde-Hofmann, *LEW;* Ernout-Meillet al revés, pero *mantellum* está ya en Plauto).

[MARĀNDA] «*Comedere*».

Con plural en [-āt]. Es la misma palabra que el castellano *merienda* <merĕnda, muy extendido en la Romania menos en el norte de Francia, aunque en catalán es *berena* (cf. arag. *brendar* en Casacuberta-Corominas, *BDC* XXIV, 162 y gasc. *brenà* en Rohlfs, *Gascon*, p. 35).

[MARGANA] «*Propagare*». *(AL.)*

Es el masdar de un verbo que encontramos en diversas formas en la parte latino-árabe, así que no hemos de tomar en cuenta sino las consonantes. En Beaussier se encuentran [margan] 'marcotter, provigner' y [m-rgūn] 'marcotte, provin', como hace observar Simonet. Deben compararseles el arag. *morgonar, amorgonar* y el sustantivo *morgón* 'mugrón de vid' (Borao), cat. *murgonar, murgó* (mejor con *o* en la primera sílaba). Estas palabras suelen derivarse del lat. mĕrgus, con sufijo aumentativo -ōne.

El parecido entre *morgó* y *mugrón* es sorprendente, aunque desde Diez se viene diciendo que *mugrón* procede de mūcrō-

[1] Debe ser un error esta acentuación. El libro de Alcalá no está limpio de erratas.

n e m 'punta (de cualquier arma cortante)', voz que en catalán ha dado *mugró* 'pezón de mujer'. No hago sino aludir al problema, si es que lo hay.

[MARKALYŪN] «*Mercator*».

Sin plural en el Vocabulista. Va precedido por el ár. [tāŷir] 'mercader'. Suponía Simonet que representaba un derivado en -ō n e del adjetivo m ĕ r c ā l i s, pero a esto se puede objetar que dicho sufijo se emplea para formar sustantivos o de otros sustantivos o de verbos. Es palabra completamente aislada, y aunque es posible que el catalán tuviera algo parecido, como sugiere Dozy (II, 584 b), no hay noticia de tal. Sin embargo, quizá sea concebible, si pensamos en el pr. *mercaire* (nominativo de *mercadɔr)* y *mercadairon* 'petit marchand' (Levy), suponer un *mercairon*, el cual, por disimilación, pasaría a **mercailon*, y de ahí, [markalyūn]. Por lo menos, un origen latino es indudable.

[MARMARA] «*Murmurara*».

Es el maṣdar o *nomen actionis* del verbo [marmar] que figura en LA, no sólo en la primera forma sino también en la segunda, con el prefijo [ta-], característico de los cuadrilíteros en esta forma; cf. el maṣdar [tamarmur] 'murmuratio' del Glosario de Leiden.

Son verbos formados sobre derivados romances del lat. m ŭ r - m ŭ r ā r e. Para la disimilación que se ve en [marmal], cf. [karkal] y cat. *mormol, mormolar*, cast. *murmullo, murmullar*.

[MAṬALL] «*Batillus*».

Con plural en [-āt]. A pesar de que Dozy dudaba fuese posible que esta voz significara «pelle» (II, 50 b, bajo ṬLL), parece seguro, pues el Vocabulista pone en primer lugar [magrafat al-nār], lit. 'cucharón del fuego', que es lo que hallamos también en Pedro de Alcalá bajo *badil*. Además, el Vocabulista añade [siŷār] (ár. clás. [šiŷār] 'tranca (de la puerta)'; comp. Dozy, I, 728 b), el cual debe referirse al badil, ya que se encuentra también la frase [ni-saŷŷar al-nār], glosada *atizar*.

El plural en [-āt] en una palabra de este tipo es un claro in-

dicio de extranjerismo. Probablemente hay que partir de *batīle, base que exigen todos los romances (*REW*³ 992) frente al clásico batillum. Sin embargo, tal étimo encierra bastantes dificultades, quizá no todas insuperables. Habría que suponer que un mozár. **batil* se asimilara a los *nomina instrumentorum* del tipo [mafʿal], normal en hispanoárabe frente al clásico [mifʿal] [1]. Así podría explicarse la sustitución de iniciales, la *l* doble (cf. lo que decimos en el artículo [muṭill]) y aun la segunda vocal. Verdad es que esto último pudiera parecernos algo fuerte, pero sería difícil partir del lat. batillus, ya que, como ya indicamos, no parece haber dejado descendencia romance [2].

[MĀYU] «*Madius*».

En Pedro de Alcalá, con imela granadina, *Mío*. Muy frecuente en documentos y otras fuentes (Simonet, González Palencia).

Del lat. Māius.

[MIRKĀS] «*Longaniza*» [3]. (Falta el epígrafe en *LA.*)

Con el plural fracto [marākis] y también un verbo derivado. Lo mismo en Pedro de Alcalá: *merquize* (sic), pl. *merĭquiç*, 'longaniza'; *merquiç al ḳanzĭr*, pl. *merĭquiç al ḳanzĭr*, 'morcilla (de puerco)'. Es palabra conocida en el árabe occidental (Simonet, p. 365). Sin duda hay que relacionar este [mirkās] con el cast. *morcilla* y con *morcón*, de origen vasco. Pero no hay forma romance con terminación parecida, aunque sí hay otra, como vemos por el arag. *morcal* 'intestino..., en el cual se ponen los embuchados...' (Borao).

Nuestro [mirkās] representa un colectivo formado sobre el femenino que vemos en la primera cita de Alcalá. Lo mismo en el tunecino moderno (Beaussier, p. 253 a). Podríamos dudar si hay que leer con sibilante sorda, como en el Vocabulista, o con

[1] Claro que, cuando las dos últimas consonantes de la raíz son idénticas, la vocal va entre la primera y la segunda; cf. [mabrad] 'lima' [maʿwal] 'malleus', pero [mabaŷŷ] 'clepsedra', [maḥassa] 'stril' (eso es, 'strigilis').

[2] Quizá influyera en el cambio *b-* > *m-* el ár. occ. [māṭana] 'almádena' (Vocabulista, Lerchundi, Beaussier), como se sugiere en *DCEC* I, 363 a.

[3] Grafía arcaica de *llonganiça*, hoy más bien *llonganissa*.

sonora, como parecen sugerir la forma *merquĭze* de Alcalá y el tunec. [mirkāz(a)]. Si la sorda es la buena interpretación (cf. [gunbāz]), nos conduce a ver un derivado en -ĭcĭa, con el mismo tratamiento de este grupo que hallamos en catalán. Verdad es que tal sufijo con Ĭ no es frecuente en este idioma, siendo -īcĭa lo más común (cf. Moll, *Gramática histórica catalana*, p. 282) [1].

[MUGA] «*Magnitudo*».

Sin plural. Va entre una serie de palabras auténticamente árabes que significan ʿgrandeza, renombre'. Simonet [2] comparaba con la raíz *mag-* (del lat. *magnus*, etc., muy extendido en indoeuropeo). También se le ocurrió relacionarlo con el lat. mōles, noción que más vale no discutir por lo disparatada. Acaso haya que pensar en el cast. *mogote* ʿmontículo aislado, de forma cónica y rematado en punta roma' [3], arag. *buega* (Borao; cf. Tilander, *Fueros de Aragón*, p. 277) [4], cat. dial. *boga* (Alcover como dialectal [pero está en Fabra]; con *o* abierta, cf. Corominas, *VR* II, 158), gasc. *mugo* (Rohlfs, *Le Gascon*, p. 28), vasc. *muga*, todos con el sign. de «mojón». Sin duda de origen prerromano (*REW*³ 5716; Pop, *RPh.* III, 129). Hay que confesar, no obstante, que tal etimología no es en lo semántico todo lo satisfactoria que sería de desear. Claro que las clasificaciones del Vocabulista, más que de verdaderos sinónimos, suelen ser de ideas afines. Pero aun así, nuestro [muga] parece andar bastante fuera de lugar entre [fajāma], [muʿẓam], [kubr] y [ŷalīl], que significan respectivamente ʿestado de ser muy considerado', ʿestimado', ʿgrandeza' y ʿalto, grande, res-

1 No veo por qué Moll dice que -ĭcĭus no es un verdadero sufijo latino. Comp. Meyer-Lűbke, *Grammaire*, II, 507, y véase Stolz-Leumann, p. 213.

2 En su *Glosario* se lee [muʿa], errata evidente. En el ms. es [muga].

3 En el *REW*³ 5716, *muega* y *buega* se califican de asturianos, creo que por error. No encuentro *muega* en ninguna parte, ni un gall. *mogón* tampoco, a no ser como nombre de un molusco (Carré Alvarellos).

4 En cuanto a *mogote*, cuyo parentesco con las demás voces citadas no está probado, véase ahora *DCEC* III, s. v. Pero sobre el [muʿa] que este diccionario cita de Simonet, comp. nuestra nota nº 2 de esta página.

petado'. Ahora bien, como este hápax no tiene seguramente aspecto árabe, si no es romance, ¿será bereber? Esta lengua tiene una raíz MGR (cf. Renisio, p. 388) de significados parecidos a los que hemos citado para las voces árabes, y algunos dialectos bereberes pierden la *r* final, al menos modernamente. Pero es difícil que el árabe tomara un abstracto del bereber. En fin, nada seguro.

[MULLAYRA] «*Vertex*».

Con el plural en [-āt]. Sin otra palabra árabe en este artículo, pero según Simonet (p. 369) la misma palabra se halla en las obras del médico tunecino Ibn Ŷazzār, donde se explica por el ár. [yāfūj] 'parte más alta de la cabeza'. Corresponde al cast.-cat. *mollera*, port. *moleira*, de un derivado en -ārĭa del lat. mŏllis, como vió Simonet. Para la semántica de *mollera*, recuérdese que en los recién nacidos no está completamente cerrada todavía la comisura coronal.

[MURŶĪQAL] «*Vespertilio*».

Con el plural en [-āt]. En Alcalá leemos: *murċiċăl*, pl. *murċicailĭt*, 'morcielago aue de la noche'. También figura en Ibn Luyūn como nombre de una especie de instrumento para nivelar (Dozy, II, 579). A pesar de la extraña acentuación que ofrece la voz en Alcalá, creo debemos leer *murčícal* con Simonet para la forma del Vocabulista, atribuyendo la acentuación de *murċiċăl* a la gran frecuencia de oxítonos de este tipo en el árabe andaluz (véase Steiger, pp. 96-7).

Corresponde al cast. *murciégalo*, forma normal en la lengua literaria hasta finales del siglo XVIII (Malkiel, *HR* XIX, 328). De mūre caecu, más un sufijo átono de origen prerromano.

[MUŠTAHÀ] «*Raphanus*». *(AL: «Rafanus».)*

Sin plural. Va acompañado en LA por [fuŷla] 'rábano' y se sigue usando modernamente en Argelia con el mismo significado (cf. Beaussier). Simonet quería relacionarlo con el cast. *mostaza*, pero a pesar de sus observaciones botánicas, no con-

vence semánticamente. Además, la terminación no se explica de ninguna manera partiendo del romance. Más probable parece que [muštahà] sea simplemente el participio pasivo del verbo [ištahà] 'codiciar', con el significado de «apetecido» y aun «dulce, sabroso» (cf. Lane, bajo la raíz ŠHW) [1]. Debemos advertir que [muštahà] 'rábano' no figura en el Anónimo sevillano, pero sí hay [muštahà] 'serbal' (§§ 140 y 430), acepción muy conocida en autores hispanoárabes y que se conserva en el árabe marroquí en la forma *mexthí* o *mextehí* 'níspero' (Lerchundi) [2]. A esta voz corresponde el *muchahĭ* o *muchaĭa* 'serba, serbal' de Alcalá. Simonet creía que este vocablo debía relacionarse con el cast. *mostajo*, *mostellar*, pero Asín prefiere ver aquí también otra explicación del árabe [muštahà] 'apetitoso' (cf. su ed. del Anónimo, p. 70). Sin embargo, la forma *muchahĭ*, como ofrece el conocido cambio de rom. ST > hisp.-ár. *č*, nos hace sospechar que la voz romance bien pudiera haber estado por algo en todo esto [3].

[MUṬILL] «*Nanus.*»

Con plural sano masculino [-īn]. Va precedido en el Vocabulista por la expresión [abū ḥabūs] 'enano' [4]. Hay que pensar

1 Para las formas abreviadas que cita Simonet, cf. Marçais, *Tanger*, p. 351.

2 Simonet imprime *muxtébi*, basándose en una comunicación del P. Lerchundi. Pero al publicar éste su *Vocabulario español-arábigo*, transcribió de la manera que hemos reproducido. Acaso la vocalizaeión de *muxtébi* la pondría Simonet a base de las formas que él conocía, procedimiento bastante frecuente en su *Glosario* y al que se veía muchas veces forzado por la necesidad de encabezar sus artículos con transcripciones plenas. De otro modo, habría enredado insoportablemente el orden alfabético.

3 Sobre [muštahà], véase ahora *DCEC* III, s. v. *mostajo*.

4 Este [abū ḥabūs] lo registra Dozy sólo bajo [abū], sin comentario de ninguna clase. Pero [ḥabūs] es forma que no se encuentra en ninguno de los diccionarios árabes a mi alcance. Sin embargo, creo que no es difícil encontrarle una explicación satisfactoria. La raíz ḤBS significa 'detener, limitar, encerrar, impedir, embargar' (Lane). La forma [ḥabūs] será una variante vulgar (léase [ḥabús]) de [ḥubs], var. [ḥubus], 'embargo de bienes' que encuentro en Beaussier y Wehr. Así, [abū ḥabūs] querrá decir «el que no ha crecido como debiera, el impedido, el embargado»; comp. [ḥubsa] 'traba (en el habla)'. Para la fraseología, típicamente árabe, cf. Lane, p. 11 c, abajo.

en el vasc. *mutil*, *motil*, 'muchacho' (Azkue), cast. *motil (mótil* en Baráibar), que es también de Colunga (Vigón). Seguramente procederán del lat. m ŭ t ĭ l u s 'mutilado, desmochado'; cf. para el desarrollo semántico el pr. *tos* 'muchacho' (dim. *tozet*, *-a)* < t ō n s u s. Creo que *motil* debe ser vasquismo en castellano, siendo la variante *mochil* (Acad. y también Vigón) un diminutivo del precedente, con palatalización, según es normal en vasco; cf. el dim. vasc. *tšamarra* que mencionamos en el artículo [šamra] [1].

En cuanto a la geminada de [muṭill], es de suponer que los hispanoárabes, al recoger *motil* del romance, confundieran la primera sílaba con el prefijo árabe [mu-], adaptando la última parte del vocablo al triliterismo árabe por medio de la geminación de la *l*.

[MUŶŶA] «*Mamma*». *(Gl.* «*ovium*».*)*

Con plural en [-āt]. En Pedro de Alcalá figuran *mŭche*, pl. *muchĭt*, 'teta; ubre teta de parida, de puerca parida', y el diminutivo *muchĕyche* 'tetilla'. En Lerchundi, *múchcha* («nuestra *ch*») 'cada una de las mamas de la mujer', citado también por Colin para el árabe de Tetuán en la forma *mutča*, pl. *mčāwŭč (Hesp.* VI, 81). Simonet quiso derivar [muŷŷa] y el *mŭche* de Alcalá de m ŭ l c t a o aun de m ē t a, ambos imposibles. Pero acaso hay que pensar en un derivado del lat. m ū c ē r e. Lo que nos hace sospechar que la voz no es árabe es el hecho de que aparece sólo en España y en Marruecos y con sorda. Sin embargo, no se ve manera de conectar [muŷŷa] con m ū c ē r e, a no ser que supusiéramos un mozár. **múceda* < m ū c ĭ d a, pero tal forma no se conserva en los demás romances ibéricos, así que sería totalmente aislada. Quizá debemos creer que hay algún parentesco con el ár. [maŷŷa] 'escupir', [muŷā] 'saliva, jugo exprimido' [2]. Esto dejaría sin explicar la *č*, si no fuera por el hecho de que, no sólo en el árabe marroquí, sino también en el

[1] Es curiosa la forma que trae Alcalá: *mĕchual*, pl. *mechulín*, 'mancebo'; cf. *mocho*, *muchacho*.

[2] Para la semántica, véase lo dicho en nota al artículo [tadd].

hispanoárabe, la *č*, aunque en la mayoría de los casos de procedencia extranjera, era sonido conocido. Así podríamos tal vez explicar la sorda de *muča* (y así hay que leer sin duda el [muŷŷa] del Vocabulista) como formación expresiva. Además, no hay que olvidar, como ya lo hemos dicho en otro lugar, que parece que el hispanoárabe, por lo menos el granadino, tenía cierta tendencia al ensordecimiento de las sonoras geminadas. En fin, caso dudoso.

[NABBĀLĪ] «*Cultellus*». (Glosado por *temprador* 'cortaplumas'.)

Con el plural fracto [nabābil]. El vocablo [nabbālī] se lee muy claro en el ms., tanto en AL como en LA. Sin embargo, hay que corregir la edición de Schiaparelli en un detalle: el yā final de prolongación no lleva los dos puntos suscritos. Pero esto no debe sugerirnos nada, pues el Vocabulista vacila en este punto. Así, en el mismo artículo, [jidmī] sin puntos, pl. [jadāmī] con puntos pero sin el debido signo vocálico. Otros casos del yā de prolongación en final de palabras: con puntos, bajo *Dare* (dos casos), *Debere* (uno), *Crudelis* (dos); sin puntos, bajo *Dare* (tres), *Debere* (dos), *Curare* (dos), *Cucumerarium* (dos), *Curialitas* (dos, uno sin tašdīd, contra la edición de S.), etc., etc. Todos estos defectos los subsana Schiaparelli en su edición. Como resultado de todo esto, parece que es buena la lección [nabbālī].

Pero, aunque parece evidente, como vió Simonet (p. 394), que la voz corresponde al cast. *navaja*, port. *navalha*, cat. ribagorz. *navalla*, del lat. n ŏ v ā c ŭ l a, la terminación es extraña y sugiere la posibilidad de que sea una mala grafía de *ly*. No obstante, es seguro que existió esta forma en [-ī], pues figura en un zéjel de Aben Guzmán escrita [nabālī], forma asegurada por la rima en cuanto a la terminación [-ālī] [1]. Y aun puede colegirse de la versificación que se acentuaba, no en la última,

[1] Simonet, quien trabajaba sobre el manuscrito (cf. *Glosario*, p. CLV), imprime [nabālī], frente al *n(i)bali* de Nykl (p. 68). Pero en la fotocopia publicada por el barón David de Gunzburg no se ve ningún signo vocálico que pueda atribuirse a la *n*.

como a primera vista estaríamos tentados tal vez de suponer, sino en la penúltima, pues rima con sustantivos con el sufijo posesivo de primera persona singular, en el que nadie pensaría que haya estado el acento expiratorio [1]. Pero ¿cómo explicar que este [nabáli], o sea *nabáli* (pues bien podemos desentendernos ahora de las cantidades vocálicas), saliera de un **navaḷa* mozárabe? Parece que hay que partir del mozár. **navaḷa*, que habrá pasado al árabe en forma casi idéntica *[nabálya]. De este singular femenino, interpretado como un *nomen unitatis*, se habrá sacado un colectivo *[nabály] y de ahí la forma [nabáli], grafiada [nabāli] por razones que no puedo detallar aquí, pero que no ofrecen dificultad ni vienen muy al caso en este momento. Este [nabáli] será debido al desarrollo puramente fonético que sufrió el yā en fin de palabra tras otra consonante. Tal cambio puede documentarse no sólo en Pedro de Alcalá, como cuando pone *răm̆i* 'abortadura' <ár. lit. [ramy] [2], sino que también se hallan abundantes ejemplos en el Vocabulista, aunque a veces se conserva sólo la forma de la lengua literaria o se dan las dos juntas, la clásica y la vulgar: [raqī] 'ascendere' <[raqy], [qalī] 'frigere' <[qaly], [šawī] 'asare' <[šawy]; [ramī] y [ramy] 'proicere', [maši] y [mašy] 'ire'; pero sólo [qary] 'congregare' y [nafy] 'negare, negatio'. Verdad es que no sabemos cómo se acentuaban estos ejemplos vulgares del Vocabulista, si como el *răm̆i* de Alcalá o como el *ramĭ* que también trae este lexicógrafo. Basta decir por ahora, sin entrar más en la materia, que la grafía no es indicio seguro en este caso.

En cuanto al bā geminado de [nabbālī], que evidentemente no puede representar una *p* romance, creo que la única solución posible es sospechar que es resultado del plural [nabābil] [3]. Como es sabido, el plural clásico [faʿālil] se confunde en árabe vulgar de Occidente con el plural de tipo [faʿālil]. Ahora bien,

[1] Alguna otra razón podría darse en apoyo de esta afirmación, pero creo que basta con ésta.

[2] En *ramĭ* 'mouedura de mujer' vemos en estado posterior. Lo mismo sucedió en el caso del wāw cuando ocupaba la posición final tras consonante; cf. nuestro artículo [fašūr].

[3] Véase, no obstante, el artículo [naqqāza], al final.

este plural se usaba también para voces quinquilíteras, de estructura bastante complicada para el arabófono, como lo era seguramente el hisp.-ár. [nabālī], o sea *[nabāly]. De éste saldría el plural del Vocabulista, [nabābil], que, como dijimos, se había confundido con el tipo que hubiera dado *[nabābīl]. Para todo esto, compárense [dīnār], pl. [danānīr], [qīrāṭ], pl. [qarārīṭ], y véase Wright, I, 229 D.

Nuestra palabra no se cita de otras fuentes, mas para un posible resto en forma de verbo denominativo, cf. Marçais, *Tangér*, p. 474.

Finalmente, si se puede aceptar nuestro análisis de [nabbālī], por lo menos en lo que toca a la terminación, tendrá cierto interés, tal vez, para otro caso difícil, el de [aqilay], aunque aquí sería preciso creer que está mal vocalizado y que debiera leerse [aqilī], que también podría transcribirse [aqiliy], más cerca de la grafía árabe, aunque hemos adoptado la otra por razones en parte de fonética y en parte de comodidad. Como en este caso tenemos que suponer, de una u otra manera, que el vocablo ha sufrido algún cambio difícil de explicar y tal vez puramente gráfica, si leyéramos [aqilī] o [aqiliy], le podríamos aplicar la misma solución que hemos propuesto para [nabbālī]. Así podríamos suponer un *[aqily], colectivo sacado de *[aqilya], con lo cual podríamos hacer una comparación directa con el cast. *aguijón*.

De un mozár. **navaḷa*, del lat. n ŏ v ā c ŭ l a.

[NAGRA] «*Cornicula*».

Con el plural [nagar], que creo ser un colectivo formado, claro está, sobre el singular. Es frecuente una vocal epentética en el hispanoárabe para evitar ciertos grupos consonánticos en fin de palabra. La misma forma en el Glosario de Leiden, donde leemos [nagar] 'gragulos'. En Pedro de Alcalá: *năgra*, pl. o colect. *nagăr*, 'grajo o graja'. Nótese que en el *nagăr* de Alcalá el acento se ha trasladado sobre la vocal epentética, lo cual es frecuente en hispanoárabe y normal en la mayoría de las hablas modernas del Occidente (cf. Steiger, p. 91).

Como dice Simonet, debe ser el lat. n ĭ g r a, aplicado a

estas aves por su color. Según la manera de expresarse Simonet sobre esta etimología, parece que creía que [nagar] procedía de nĭger, pero no debe de ser así. En cuanto al [nāgar] que encontramos en el Anónimo sevillano en la frase [walyu nāgar], aunque no haya error por parte del copista, parece poco probable que viniera directamente de nĭger, como quiere Asín. Quizá tenga la misma explicación que hemos dado para [nagar]. De todas formas, es imposible leer *níguer* como propone Asín, pues es muy temprano para que [ā] significase [ī] por imela, y claro que es imposible desde el punto de vista romance.

[NAQQĀZA] «*Venari*». (Fuera de lugar en *AL*, ed. Schiaparelli, véase p. 207 a.)

Con el plural fracto [naqāqīz]. El Vocabulista trae también la frase [ninaqqaz ʿalà -l-ṭayr], glosado *aenzar*, verbo no registrado por Alcover, pero que deriva del cat. *enze* 'señuelo' <ĭndĭcem.

Simonet no registra la palabra, sin duda porque la creía árabe, pero ya Dozy había sospechado que no era esto verdad, indicando que le parecía ser el cast. *añagaza* (II, 711 b). De [naqqāza] se habrá sacado el verbo [naqqaz], según Dozy. También hay que compararle el port. *negaça* 'señuelo' (pero además 'cebo, provocación').

Ahora bien, por más trazas que tenga el cast. *añagaza* de ser un arabismo en este idioma, como quizá lo creía todavía Steiger en su *Contribución*, p. 217, hay una serie de hechos que parecen contradecir esta idea. En primer lugar, es voz absolutamente desconocida en árabe, salvo la cita del Vocabulista. Verdad es que hay una raíz árabe NQZ 'saltar' (aplicado más bien a animales, cf. el ingl. *to bound*), que se cita del *Ṣiḥāḥ* de al-Ŷawharī, léxico del siglo X que pretende iucluir sólo las voces árabes castizas (cf. Lane, p. XIV); se halla todavía en Egipto (Elias, Wehr) y, por lo menos en la segunda forma, en Argel y Túnez (Beaussier y Marçais). En Argel se halla aún [anqaz] 'exciter, pousser', pero, como indica Beaussier, quizá se deba a confusión con la raíz NGZ. Si insistiéramos en buscar una solución árabe, acaso pudiéramos pensar en un sustantivo del tipo [faʿʿāla], que se emplea para «an instrument or machine, as

doing something, or by means of which something is done, regularly and constantly» (Wright, I, 176 D). Pero aquí tropezaríamos con la semántica, pues la idea de NQZ es más bien «saltar como animal arisco» (de ahí probablemente el ejemplo de [naqiza] 'huir' que cita Dozy), mientras que la añagaza atrae. Frente a tantas dificultades, creo que hay que abandonar la idea de un arabismo y fijarnos más bien en la posibilidad de que [naqqāza] sea de origen romance en hispanoárabe [1].

Pero aun si [naqqāza] es de procedencia iberorrománica, es posible que la forma actual del castellano haya sufrido el influjo mozárabe, o mejor dicho, hispanoárabe. Así podría explicarse la *ñ* como resultado del artículo árabe asimilado a la *n-* que vemos en [naqqāza], port. *negaça*, y quizá aun el vocalismo de *añagaza* frente a *negaça*, caso de que fuera la *e* del portugués la vocal etimológica (pero cf. el antiguo *anagaça* que cita Figueiredo). Además, es claro que la sorda del portugués no puede proceder del zāy árabe, lo cual nos hace pensar más bien en un origen puramente europeo para esta palabra. La correspondencia entre port. *ç*, cast. ant. *z* nos sugiere CY o TY, aunque tal vez sería de esperar entonces una *č* mozárabe y, por consiguiente, ŷīm con tašdīd en el Vocabulista; comp. los materiales reunidos en nuestra Fonética.

En cuanto a la forma de [naqqāza], con qāf geminado, quizá se explique por el tipo [fa^{c} ^{c}āla] que mencionamos más arriba. Así se entendería el plural [naqāqīz]. También es posible que la misma explicación debiera aplicarse al plural [nabābil] de [nabbālī], singular que, en la forma *[nabbālya], sería casi igual a [fa^{c} ^{c}āla].

Sea de todo esto lo que quiera, parece que [naqqāza] es de origen romance, aunque de etimología desconocida [2].

1 Además, ár. [qq] > rom. *-g-* menos en *azacán* < [as-saqqā'] único ejemplo de Neuvonen (p. 290); pero cf. cast. ant. *cegatero* < saqqāṭ (comp. *DCEC* I, 788-9; pero ¿no podría proceder de la forma [saqāṭī] que apunta este diccionario?

2 Para una extensa discusión de este vocablo enigmático y la posible importancia para su origen de la glosa *benagar* que trae el Vocabulista para [nišaŷŷa^{c}] 'animare', véase ahora *DCEC* I, 226-7.

[NUWANBAR] «*November*».

En Pedro de Alcalá: *Noămbar* 'Nouiembre mes'. Frecuente en documentos, como es natural. A veces se halla con [-ww-] o [-b-], véase Simonet, p. 402. En los documentos publicados por González Palencia figura con mucha frecuencia en la forma que citamos del Vocabulista. El *Noămbar* de Alcalá es curioso, ya que contraviene las reglas estructurales del árabe, siendo así que el hiato no es posible en esta lengua. Seguramente resulta de que el wāw árabe en esta posición era muy débil para el oído castellano, así que será una mala transcripción del propio Alcalá; cf. *almohade* < [al-muwaḥḥid].

Del lat. N ŏ v ĕ m b e r .

DAVID A. GRIFFIN.

(Continuará.)

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XLV

SUMARIO: *El almimbar móvil del siglo X de la mezquita de Córdoba*, por Félix Hernández Jiménez. — *Recientes hallazgos de cerámica andaluza en Alejandría*, por Gamal Mehrez. — *Cronología de las construcciones de la Casa real de la Alhambra*, por L. T. B. — *El baño de doña Leonor de Guzmán en el palacio de Tordesillas*, por L. T. B. — *Al-muṣāra*, por L. T. B.

EL ALMIMBAR MÓVIL DEL SIGLO X DE LA MEZQUITA DE CÓRDOBA

A consecuencia de la grandeza y el arte admirable de la mezquita mayor de Córdoba inspiráronse en sus formas durante siglos muchas de las posteriores más importantes del Occidente islámico.

Lo mismo ocurrió con su mobiliario. El almimbar construído para esa aljama al ser ampliada por al-Ḥakam II, sirvió de modelo a otros varios, conocidos y estudiados en fecha reciente, subsistentes en mezquitas del Magrib. El riquísimo y ponderado mueble religioso ha desaparecido desde hace siglos, pero se conserva en la mezquita andaluza, cosa que pocos saben, la puerta de acceso al lugar donde se guardaba una vez utilizado para el culto, pues era un almimbar móvil, sobre ruedas. El hallazgo de ese ingreso ocurrió en enero de 1934, al procederse a la repa-

ración de los elementos decorativos del frente del muro de la quibla del tramo a occidente del que da entrada al *miḥrāb*. Textos literarios invocados más adelante, y la repetición del vano en análogo lugar y con el mismo destino en varias mezquitas, no permiten dudar de la función del encontrado en la de Córdoba.

El hueco o vano destinado a guardar el almimbar.

Se abre dicho hueco (fig. 1) en el testero de *qibla* del oratorio, al oeste y contiguo a la pilastra en que estriba la arquería

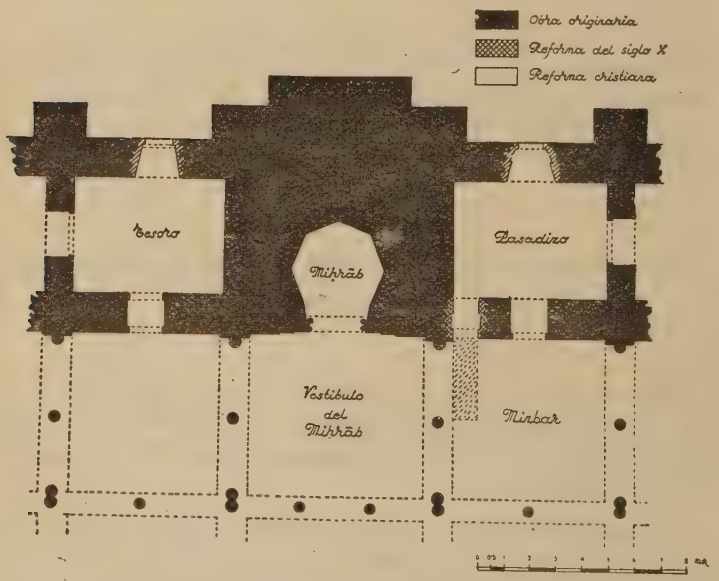
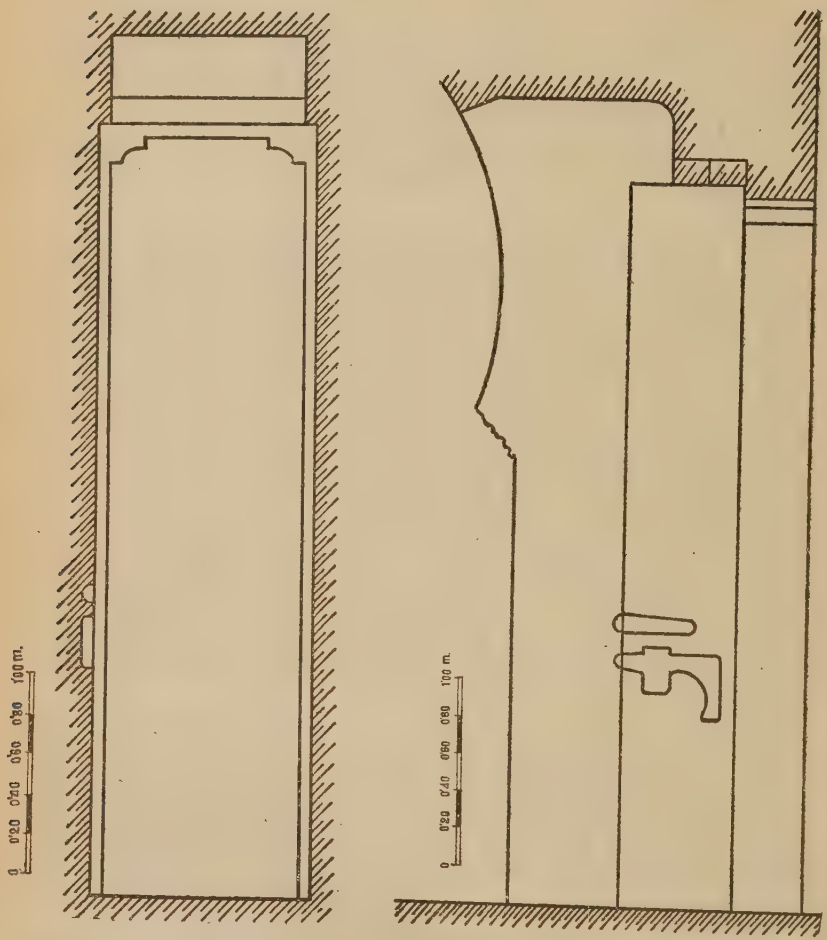


Fig. 1. *Córdoba.* — Mezquita. Planta del *miḥrāb* y de sus inmediaciones.

medianera entre la nave axial y su colateral oeste, lugar en que precisamente lo sitúa Idrīsī. Dice este geógrafo que el *minbar* estaba colocado a la derecha del *miḥrāb*, y a la derecha de ambos la puerta del pasadizo de comunicación del alcázar con el

Córdoba. — Mezquita. Puerta de ingreso al pasadizo de comunicación con el alcázar.

poránea entre su diámetro y el grueso de las hojas a que corresponden, acredita que éste fué de 6 cms.



Figs. 2 *a* y *b*. *Córdoba*. — Mezquita. Frente y sección transversal del ingreso al lugar donde se guardaba el *minbar*.

Directamente no suministra el citado vano más datos sobre el tan celebrado *minbar* de Córdoba que el de sus dimensiones máximas, que son 5,00, 0,95 y 3,80 ms. de largo, ancho y

alto, respectivamente. Pero, indirectamente, evidencia el carácter de cabeza de serie correspondiente al mencionado *minbar* en lo que atañe a una de las particularidades más destacadas de este accesorio en Occidente. En ese aspecto resultan singularmente expresivas, tanto la situación y configuración del referido vano, en absoluto desligadas del decorado del testero en que se abre, como sus proporciones, por igual desdichadas, lo mismo en la relación entre su ancho y alto que en el lugar que ocupa en el tramo central de la *qibla*.

Hasta tal punto aparecen disociados entre sí vano y decorado en ese frontis, que el primero llega a afectar al mosaico de guarnición del arco de ingreso al pasadizo, al que fué preciso cortar una faja vertical, como de 9 cms. de anchura. Este mosaico, principal exorno del indicado tramo de frontis, fué ingeniosamente restaurado por el pintor Furriel en el segundo decenio del siglo XIX [1]. Se rehizo entonces la parte del chapado de teselas destruído al rasgar la brecha del desplazamiento del *minbar*, organizándose como soporte de la faja a reponer un forjado de yeso, de igual grueso que el tabique que clausura la referida brecha por la parte del oratorio, al parecer desde fecha ya un tanto lejana. Y decimos esto último, porque en ninguno de los planos conocidos de la Mezquita, comenzando por el de 1741 existente en el palacio episcopal de Córdoba, figura registrado ese hueco y porque la decoración pintada de que, por sus haces sobre la sala de oraciones, el expresado tabique constituye soporte, será de fines del siglo XVI o de comienzos de XVII, es decir, de los propios años en que, conforme da a entender el P. Roa, se perdió lo hasta entonces salvado de la llamada «Silla del Rey Almanzor».

Textos literarios en los que se alude al almimbar cordobés.

El texto más antiguo existente en el que se alude al almimbar cordobés es el de Idrīsī, escrito a mediados del si-

[1] R. Amador de los Ríos, *Inscripciones árabes de Córdoba* (Madrid 1879), pp. 143 *ss.*

glo XII. Dice así, según la traducción francesa de Dozy y de Goeje:

«A droite du mihrâb est la chaire qui n'a pas sa pareille dans tout l'univers. Elle est en ébène, en buis et en bois de senteur. Les annales des Khalifes Omaiyades rapportent qu'on travailla à la sculpture et à la peinture de ce bois durant sept ans: que six ouvriers, indépendamment de leurs aides, y furent employés, et que chacun de ces ouvriers recevait par jour un demi-mithcâl mohammedi» [1].

Esta descripción ha sido aprovechada más o menos fielmente por: al-Ḥimyarī [2]; el apócrifo Abū Ḥāmid Andalusī (eleva a ocho el número de años que duró la ejecución del almimbar y cifra en 10.050 los mizcales invertidos en su construcción) [3]; el autor, también anónimo, de la *Tuḥfat al-Mulūk* (convierte en dieciocho el número de artífices que trabajaron en el precioso mueble y repite para su costo la cifra de Abū Ḥāmid Andalusī) [4]; Ibn ᶜIḏārī y al-Maqqarī.

Ibn ᶜIḏārī se refiere al almimbar en los siguientes términos, según la traducción de Fagnan:

«De celui-ci (del ancho total de la mezquita, tal como se planeó en su conjunto la ampliación de al-Ḥakam II) *on retrancha le passage couvert employé par le ḫalife pour se rendre du palais à la prière et qui aboutissait à côté de la chaire dans l'intérieur de la tribune...»*

«En moharrem 355 (H. — 28 de dic. 965 a 27 de enero 966 —) *il fit placer* (al-Ḥakam II) *l'ancienne chaire à côté du mihrâb...»*

«En 365 (H. — 10 de sept. de 975 a 29 de agosto de 976 —) *la construction de la mosquée fut achevée. La chaire*

[1] Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. R. Dozy y M. J. de Goeje, p. 260.

[2] Al-Ḥimyarī, *Al-Rawḍ al-miᶜṭār*, trad. E. Lévi-Provençal (Leiden 1938), p. 185.

[3] Abū Ḥāmid Andalusī, *Aḡā'ib al-maǰlūqāt*, trad. E. Fagnan en *Extraits inédits relatifs au-Magreb* (Argel 1924), p. 29.

[4] Aḥmad ben ᶜAlī Muḥallī, *Tuḥfat al-Mulūk*, trad. Fagnan en *Extraits inédits*, p. 135.

que fit faire El-Hakam était incrustée de bois de santal rouge et jaune, d'ébène, d'ivoire et d'aloès: elle lui côuta 35.705 dinars, et on mit cinq ans à l'établir» [1].

Al-Maqqarī refiere haber sido ocho los operarios que trabajaron en el mueble, cada uno de los cuales ganaba medio *miṯqāl;* para la cifra del costo coincide con al-Andalusī [2]. En distinto lugar detalla más aquel autor, en párrafo cuya versión debo a nuestro buen amigo don Manuel Ocaña: «y el *minbar*... con las más preciosas maderas, en que se encuentran el ébano, sándalo, cerezo, *baqqam* [palo de brasil], *sawhat* [especie de cerezo] y otras semejantes. Su costo fué de 35 mil setecientos cinco dinares, tres dirhemes y un tercio de dirhem. Se dice además que el número de sus gradas era de nueve y la obra de al-Ḥakam al-Mustanṣir (Dios le haya perdonado)» [3]. Esta noticia de al-Maqqarī y la última de Ibn ʿIḏārī proceden de una fuente común, no aprovechada íntegramente por ninguno de ellos.

Dos son los escritores cristianos que se ocuparon del almimbar: Ambrosio de Morales y Martín de Roa. Escribió el primer cronista: «Dentro de la capilla primera ya dicha [de la de San Pedro, situada ante el *miḥrāb*, «enterramiento de los Condes de Alcaudete y de otros caballeros de su linage»] estaba en un aposento la que llamaban silla del Rey Almanzor, y era un carro con quatro ruedas de madera riquísimamente labrado, y subíase a él por siete gradas. Pocos años ha lo deshicieron no sé con qué fin, y así pereció aquella antigualla» [4].

El P. Roa, si bien en lo fundamental depende de Morales, algo adiciona de propia minerva, no exento de interés. Dice el docto jesuíta: «pared en medio desta capilla [de San Pedro] es-

[1] Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, trad. E. Fagnan, t. II, pp. 386, 392, 393 y 413.

[2] Al-Maqqarī, *Analectes*, ed. Dozy, I, p. 367.

[3] *Ibidem*, I, cap. IV.

[4] Ambrosio de Morales, *Las antigüedades de las iglesias de España*, en la continuación de la Crónica del mismo autor, edic. B. Cano, X (Madrid 1792), pp. 62 y 65. La descripción de Morales permite localizar con absoluta certeza la indicada capilla.

tava un retrete y en él la silla que llaman del Rey Almançor: era un carro de madera con quatro ruedas riquísimamente labradas á que se subía por siete gradas. No queda del sino la caxa desnuda, aviéndose lo demás perdido por descuido harto culpable» [1].

Los restos que Morales dió por perdidos perduraron pues por algún tiempo, pero en tal estado de decadencia y ruina que su desaparición era inevitable.

Ensayo de reconstrucción del almimbar cordobes.

Con ayuda de las referencias literarias, de los datos que proporciona el lugar donde se guardaba y de los almimbares subsistentes que de él derivan más o menos directamente, trataremos de dar idea del desaparecido de la mezquita de Córdoba. Tan sólo pretendemos evocarlo en forma esquemática. Si para sus dimensiones hemos de acudir a las del hueco que ocupaba, y para el número de peldaños al testimonio de al-Maqqarī, la portada de ingreso y el pasamanos dedúcense de su repetición en los almimbares magribíes del siglo XII, citados en páginas posteriores, entre ellos en el de la Kutubiyya de Marrākuš, labrado en Córdoba en época almorávide [2].

[1] Martín de Roa, *Flos Sanctorum* (Sevilla 1615), fº 88 *r.*

[2] J. Sauvaget, *Sur le minbar de la Kutubiya à Marrakech (Hesperis*, XXXVI, 1949, pp. 313, 319). Para nuestra reconstitución hemos tenido a la vista los estudios sobre los almimbares de Argel (G. Marçais, *La chaire de la grande mosquée d'Alger*, apud *Hespéris*, I, 1921, pp. 359-385); de la Kutubiyya de Marrākuš y de otros oratorios almohades (H. Basset y H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris 1932); de Nédroma, hoy en el museo de Argel (G. Marçais, *La chaire de la grande mosquée de Nédroma*, apud *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, Argel 1932, pp. 321-331), y los dos de la mezquita de los Andaluces en Fez (H. Terrasse, *La Mosquée des Andalous a Fès*, s. a., pp. 34-52 y láms. XLIX-XCII). Redactadas estas páginas se han publicado dos interesantes estudios sobre almimbares que en nada afectan a sus conclusiones; J. Schacht, *An unkown type of mimbar and its historical significance*, apud *Ars Orientalis*, II, Universidad de Michigan, 1957, pp. 149-173, y H. Terrasse, *Minbars anciens du Maroc*, apud *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie*, Hommage a Georges Marçais, II, Argel 1957, pp. 159-167.

El almimbar de la mezquita de Córdoba era de forma prismática, con predominio grande de la longitud sobre la anchura y quizá también, aunque menor, sobre la altura. Su ancho, condicionado por el del vano por el que se sacaba al oratorio, no sería muy inferior a los 97 cms. que mide en tal sentido lo delantero de esa brecha, a juzgar por el desgaste ocasionado en sus jambas por el propio mueble al extraerlo de su habitual emplazamiento y restituirlo a él semanalmente. Y es indudable que el haber dado mayor amplitud a dicho hueco por la parte posterior que por la delantera responde a haber querido facilitar lo más posible, con un mínimo de brecha, el desplazamiento del *minbar* a través del muro de la *qibla*. Porque, en último término, todo ensanche de esa brecha había de traducirse en mayor destrozo del mosaico, ya que, de realizarse en sentido opuesto, afectaría a la pilastra en que se apea la arquería medianera entre la nave axial y su colateral de poniente, a la que el vano se encuentra adosado.

Por su parte posterior el mueble sería plano, puesto que quedaba adosado al muro de *qibla* del oratorio, y en su parte zaguera y más elevada llevaría una plataforma, a la que se subía por nueve peldaños. Al-Maqqarī es el único que alude a este pormenor, pero su veracidad resulta confirmada por la existencia del mismo número en los almimbares de la Qarawiyyīn de Fez y de la Kutubiyya de Marrākuš, ambos de filiación cordobesa, y construído el segundo en la propia Córdoba. Según Morales eran siete los peldaños — perdidos ya probablemente los otros dos por deterioro del mueble — y de altura crecida. El piso de la plataforma hubo de estar a poco menos de 2 metros sobre el suelo del oratorio.

A la escalera formada por los referidos nueve peldaños servirían de pretiles, por una y otra banda, sendos tableros constituídos cada uno por un durmiente en posición completamente horizontal y varios montantes verticales, un cierto número de peinazos y otro igual de panelillos. En su parte delantera esos tableros serían de contorno superior escalonado, con graderío de iguales altura y huella que en el acceso a la plataforma. Y, en ese recortado en escalones de la parte superior de los preti-

les, las verticales de borde exterior se corresponderían, exacta y respectivamente, con las delanteras de las gradas de igual número de orden, pero de nivel algo inferior, del susodicho acceso. En cambio, en su tramo posterior, o sea en el de plataforma, cada uno de los tableros de pretil sería de borde cimero hori-

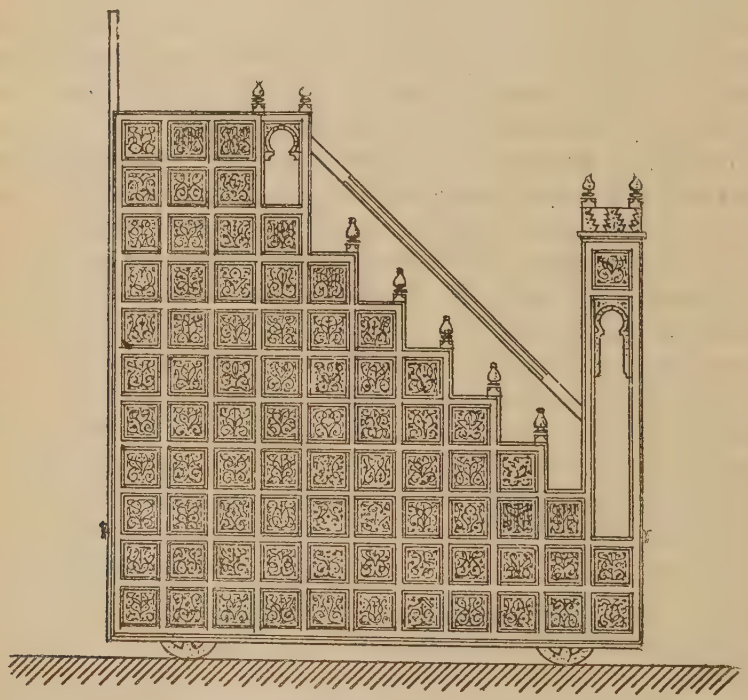


Fig. 3 *a*. — Ensayo de reconstrucción del *minbar* cordobés. Costado.

zontal, que por un extremo intestaría en el espaldar del propio mueble y por el opuesto, es decir, por el delantero, tendría bastante mayor elevación que la requerida por el juego de escalera.

Los escalones de estos pretiles tendrían cada uno como borde vertical uno de los montantes apeados en el durmiente del tablero de que respectivamente forman parte. Y varios montantes, de igual escuadría que los mencionados, con apeo

también en el referido durmiente, fraccionarían en fajas verticales — todas ellas de igual anchura — cada uno de los citados tableros, en su sector de la plataforma. Por su parte, la altura de cada entrecalle entre montantes consecutivos de un mismo pretil se descompondría mediante varios peinazos horizontales en un número de compartimientos igual al de orden más uno del peldaño de acceso a la plataforma al que flanqueaba. Suponemos estos peinazos de igual sección que los montantes, con los que formarían una retícula de cuadrados, con tablerillos en sus fondos, decorados con talla de ataurique organizada como composición independiente en cada uno de ellos. Los dos tablerillos superiores delanteros del sector de plataforma de cada pretil se hallarían trocados en uno solo, en que campearía una pequeña arcada calada, mediante supresión del peinazo a que les correspondiese separarlos. Y tanto los tablerillos como las pequeñas arcadas de que acabamos de hacer indicación irían ligados entre sí por una lacería de tipo muy primario, desarrollada en durmientes, montantes y peinazos, unificadora del conjunto. Por su parte superior, todos los montantes

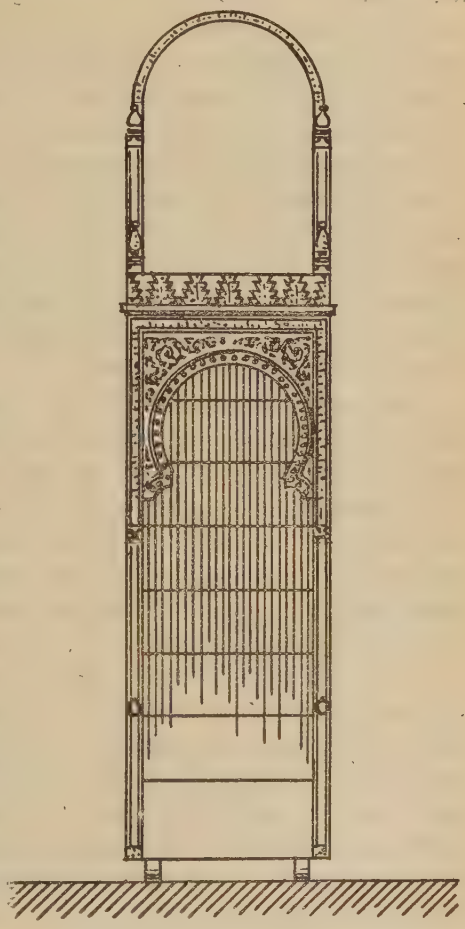


Fig. 3 *b*. — Frente.

divisorios del sector de los pretiles recortados formando graderío, descollarían en igual altura sobre éstos y tendrían como remate sendas pirinolas.

En su parte delantera es verosímil que llevara este almimbar, hacia lo alto, una arcada estribada en los montantes de comienzo de uno y otro pretil, con los que formaría frontispicio. Y otra arcada, de menor diámetro que la citada, en correspondencia con el primer compartimiento vertical de cada tablero de pretil, es probable que se apease en la prolongación hacia lo alto de los dos primeros montantes de ese mismo pretil, jugando con la arcada delantera y formando con ella a manera de poco profundo baldaquino. Y este pórtico de ingreso remataría en su parte superior por un friso horizontal de almenas, corrido a idéntica altura en los tres frentes.

En cuanto al espaldar, sería probablemente de contorno superior semicircular, bordeado por una moldurilla de caveto, formando minúscula cornisa que, en la zona del eje, rebasaría el nivel máximo de los pretiles laterales, en altura aproximadamente igual a la de dos peldaños. Y, como complemento de toda esta organización, es probable que hubiera en uno y otro flanco sendos pasamanos rampantes, dispuestos algo por encima de las pirinolas de remate.

Dice Morales que el *minbar* iba montado sobre cuatro ruedas. Estas se distribuirían en dos juegos de eje perpendicular al longitudinal del mueble, y, a juzgar por almimbares emparentados con éste cuya restitución ideal hemos abordado, su diámetro no excedería de los 35 cms. y se deslizarían sobre guías de madera. A éstas es verosímil que perteneciesen los fragmentos leñosos, de exiguas dimensiones, muy descompuestos, hallados a ras de pavimento al descubrir el vano en el que se encerraba el almimbar.

El almimbar de Córdoba y los desplazables en Oriente y Occidente.

Según el testimonio antes aducido de Ibn ʿIḏārī, una vez terminada la ampliación de la mezquita cordobesa, en muḥarram del año 355 (28 diciembre 965-26 enero 966), ordenó al-Ḥakam II colocar el antiguo almimbar, seguramente fijo, al lado del *miḥrāb* y de la *maqṣūra*. Afirma el mismo autor que el nuevo no se terminó hasta el año 365 (10 setiembre 975-29 agosto 976). La idea de hacerle desplazable debió de ser posterior a las obras de ampliación, pues en caso contrario se hubiera previsto lugar adecuado para su guarda; ya se vió cómo fué necesario mutilar la rica decoración de mosaico con objeto de albergarlo.

Tal vez la riqueza y perfección técnica del nuevo mueble religioso, tan ponderadas por los autores islámicos, y aún por Ambrosio de Morales cuando ya estaba viejo y deteriorado, sería la causa de encerrarle una vez cumplida los viernes su función. Pudo temerse que se arrancaran trozos de él para llevarlos como reliquias [1]. Gozaba éste, en unión del de la Kutubiyya de Marrākuš, labrado también en Córdoba, de general admiración, como obras excepcionales ambas de un arte en el que los orientales quedaron muy rezagados [2].

Las mezquitas construídas en el occidente islámico después de terminada la ampliación de al-Ḥakam II en la de Córdoba, tuvieron también almimbar móvil que, terminada la oración de la tarde de los viernes, se introducía por una pequeña puerta situada a la derecha del *miḥrāb* en una camarilla dispuesta con

[1] *... du minbar de Cordoue un grand nombre de fragments est parvenu au Magrib et on les compare avec les pièces de celui de Tlemcen* [de Mansuhrah, en realidad] (Ibn Marzūq, *Al-Musnad aṣ-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī maʿātir Maulānā Abi'l Ḥasan*, trad. E. Lévi-Provençal, apud *Hespéris*, V, 1925, p. 65).

[2] *Ils accordent [les maîtres artisans] que le minbar de la Mosquée de Cordoue et celui de la Mosquée des Libraires (la Kutubiyya) à Marrakech, sont ceux que furent les plus remarquablement travaillés: car, si l'on en juge par leurs constructions, les Orientaux ne savent pas sculpter le bois avec élégance. (Ibidem).*

tal fin. La influencia del gran oratorio cordobés queda bien patente con ese hecho.

Consérvase el hueco abierto junto al *miḥrāb* para guardar el almimbar en los restos de la mezquita mayor de Almería, construída la parte en que está probablemente en los últimos años del siglo X [1], y en la de al-Qanāṭir (Castillo de San Mar-

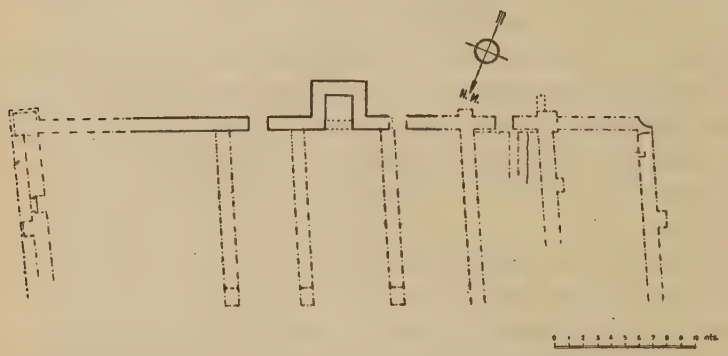


Fig. 4. *Almería.* — Planta de los restos de la mezquita mayor.

cos en el Puerto de Santa María) [2]. Mantienen asimismo la disposición cordobesa las mezquitas almorávides y almohades del Magrib. Entre las primeras, citaremos la mayor de Tremecén, muy directamente influída por la de Córdoba, levantada al parecer en 1082 o poco después [3], y la Qarawiyyīn de Fez, cuyo *miḥrāb* y partes inmediatas datan de alrededor de 1135 [4].

[1] Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita mayor de Almería* (Al-Andalus, XVIII, 1953, pp. 412-425).

[2] Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita de al-Qanāṭir y el santuario de Alfonso el Sabio en el Puerto de Santa María* (Al-Andalus, VII, 1942, pp. 417-437).

[3] G. Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident* (París 1955), pp. 192-197, fig. 123.

[4] E. Pauty, *Le plan de l'Université Qarawiyin à Fès (Hespéris*, III, 1923, pp. 520-521; Henri Terrasse, *La mosquée d'al-Qarawīyīn à Fès et l'art des almoravides (Ars Orientalis*, II, 1957, figs. 1-2, p. 137). Respecto a la mezquita almorávide de Argel no es posible pronunciarse tan sólo por el examen del plano publicado (Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident*, fig. 122) acerca de la

Las mezquitas almohades de Marruecos, la de Tinmallal, algo posterior a los años 1153-1154; la Kutubiyya de Marrākuš, levantada antes de 1162, y la gigantesca inconclusa de Ḥasan en Rabat, erigida a partir de 1189 a 1195, heredaron

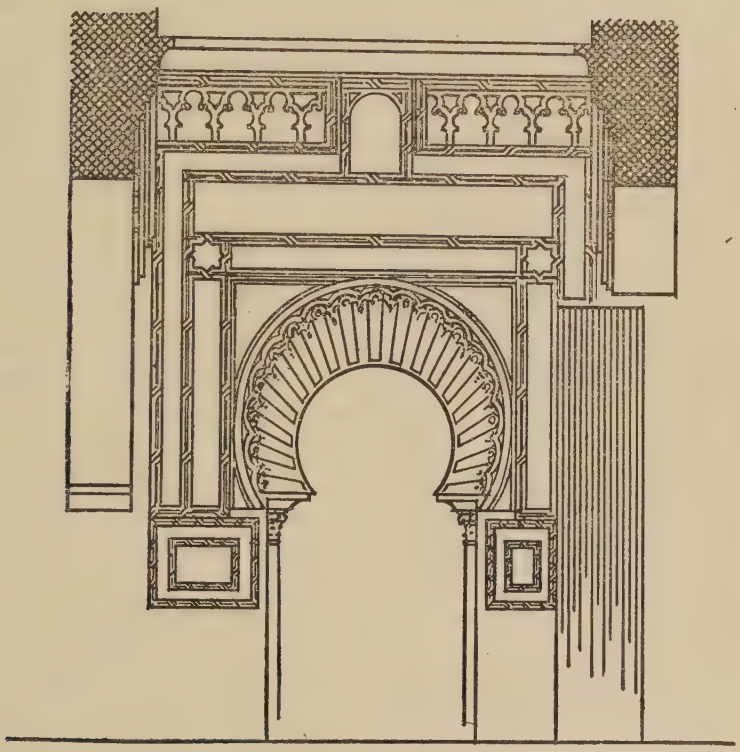


Fig. 5. *Tremecen* (Argelia). — Frente del *miḥrāb*. A la derecha, ingreso al nicho del *minbar*.

directa o indirectamente de la de Córdoba el tipo del almimbar sobre ruedas, encerrado, mientras no se usaba, en una camarilla situada en el lugar consabido [1].

No se conserva en España ninguna mezquita almorávide ni

situación del almimbar, al no ser seguro que los dos vanos abiertos en el muro de la quibla flanqueando el *miḥrāb* sean contemporáneos del edificio.

1 Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident*, figs. 129, 130 y 132.

almohade, pero sí una descripción de la mayor almohade de Sevilla, construída entre 567/1172 y 577/1182, oratorio que competía con el de Córdoba en tamaño y suntuosidad; en el aspecto tratado, no diſería de las marroquíes contemporáneas. Así consta del siguiente pasaje, escrito por el cronista contemporáneo Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā y traducido por el malogrado P. M. Antuña: «en el muro de la mezquita aljama (almohade de Sevilla) y a la derecha del *miḥrāb* fué construído un nicho abierto en el edificio, para colocar en él el *minbar* o púlpito que se saca para pronunciar desde él la *juṭba* o sermón y se le restituye después a su lugar» [1].

Existía en Oriente un calificadísimo almimbar, excepcional por tener ruedas para su desplazamiento, pues los de esas comarcas son fijos. Lo vió el piadoso Ibn Ŷubayr en 1183 adosado al muro de la Kaʿba en la Meca, y lo describe en los siguientes términos, según traducción de Schiaparelli: «... *il pulpito del haṭīb, il quale pure é sostenuto de quattro rote conformi alle sopra descritte*» [2]. Esas cuatro ruedas eran las de la escalera de acceso a la propia Kaʿba, de la que dice Ibn Ŷubayr, siempre según Schiaparelli: «... *un grande scaleo a loggia di amplio pulpito con nove scalini lunghi, sorretto da gambe di legno che arrivano a terra, fornite di quattro grosse rote cerchiate di ferro perchè a contatto col suolo, sulle quali si fa scorrere lo scaleo finchè arriva alla venerata Casa*» [3]. El remedo del almimbar en la escalera está claro. El propio Ibn Ŷubayr llama la atención acerca de la similitud de ambos accesorios. Construído al parecer el de la Meca entre los años 964 y 1183, es verosímil su ascendencia andaluza, hipótesis reforzada al ser fijos, como se dijo, los existentes en Oriente y no existir mezquita alguna, que sepamos, en la que exista hueco y camarilla para encerrarle mientras no se usa.

Los *minbares* fijos acostumbran colocarse en las mezquitas

[1] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (El Escorial 1930), p. 107.

[2] Ibn Ŷubayr, *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria*, trad. C. Schiaparelli (Roma 1906), p. 68.

[3] *Ibidem*, p. 65.

inmediatamente al lado y a la derecha del arco de ingreso al *miḥrāb*, en el tramo que le precede [1]. En Córdoba, en cambio, se colocó en el siguiente a oeste, adosado a la arquería de división de ambas naves (figura 1). Semejante disposición repitióse en la mezquita de Almería (fig. 4). En la de Tremecén el vano de la camarilla del almimbar, adintelado como en Córdoba, se abre en parte en la nave axial y en parte bajo el arco que apea el muro de separación de ella y de la nave a poniente (fig. 5). En las mezquitas almohades fué en las que ese ingreso encontró por fin adecuada colocación, quedando integrado por completo acertadamente con la arquitectura y la decoración de la parte central del muro de la quibla. En efecto, en las mezquitas de Tinmallal y en la primera y segunda Kutubiyya de Marrākuš el ingreso al nicho del almimbar, arqueado, se abrió bajo la arquería de separación

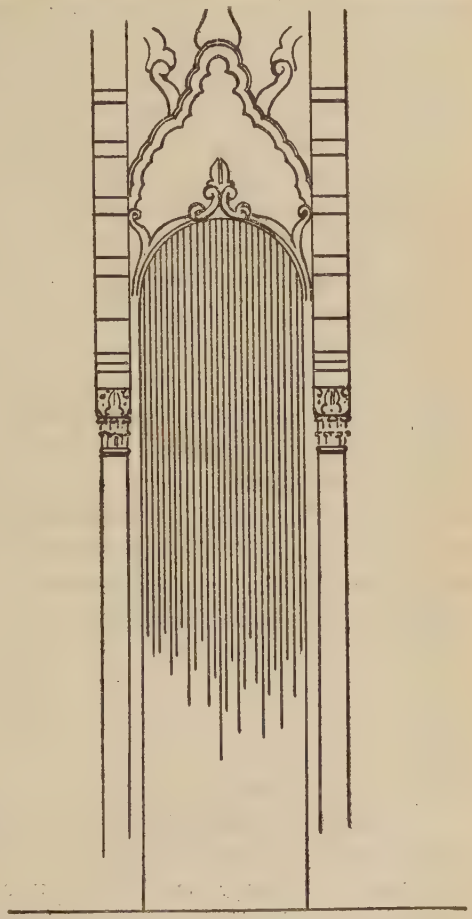


Fig. 6. *Tinmallal* (Marruecos). — Ingreso al nicho del *minbar* de la mezquita.

1. *Minbar*, por E. Díez, apud *Encyclopédie de l'Islam*, III (Leiden-Paris 1936), pp. 567-569.

de las citadas naves (fig. 6). Esta solución parece iniciada en la mezquita Qarawiyyīn de Fez, aún poco conocida [1].

En el mismo oratorio se dispuso otra pequeña puerta a la izquierda de la de ingreso al *miḥrāb*, simétrica de ésta respecto al eje longitudinal de la nave axial y del *miḥrāb*, y que en el plano publicado se nombra «puerta del *imām*» [2]. Desde entonces esa disposición del arco del *miḥrāb* flanqueado por pequeñas puertas inmediatas y simétricas, la de la derecha destinada a guardar el almimbar, repitióse en las mezquitas magribíes, tanto en las almohades como en las posteriores. Tal vez a su influencia se deba la disposición de las alcobas de la sala de los Reyes en el patio de los Leones de la Alhambra.

Lo mismo en la mezquita de Córdoba que en la de Tremecén el vano de entrada del almimbar, estrecho y alargado, adintelado en ambas, rompe infelizmente la simetría de la parte central del muro de la *qibla* y altera su composición decorativa. Fué preciso el paso de unos treinta años para que la actividad artística a que dió origen el movimiento almohade, como antes se dijo, integrase en forma perfecta el vano de ingreso del almimbar en el cuadro arquitectónico en el que se abre.

* * *

En ningún momento pensamos abrir el hueco cegado de ingreso del almimbar cordobés al interior de la mezquita, lo que hubiera roto la armonía del conjunto de la parte central del muro de la *qibla*. Representa ese hueco una fase en la que se alteró, y no felizmente, el plan primitivo. Al dejarlo ciego, han quedado atendidas las exigencias estéticas, sin perjuicio de que, cómodamente, puedan reconocer ese vano, penetrando en él por su parte posterior, quienes se interesen por los términos en que

[1] Véase el plano y una fotografía en el excelente estudio citado de Terrasse, *La Mosquée d'al-Qarawīyin à Fès (Ars Orientalis*, II, fig. 1, p. 137 y fig. 7).

[2] *Ibidem.*

se desenvolvió el ceremonial religioso en nuestro principal santuario musulmán durante sus décadas áureas o por la evolución en el Occidente islámico de accesorio de tanta categoría, en lo artístico y en lo litúrgico, como en todo tiempo ha sido la cátedra desde la que se pronunciaba la *jutba*. — FÉLIX HERNÁNDEZ JIMÉNEZ.

RECIENTES HALLAZGOS DE CERÁMICA ANDALUZA EN ALEJANDRÍA

Son bien conocidas las relaciones comerciales entre al-Andalus y el Oriente. Las excavaciones realizadas en Fusṭāṭ (Egipto) hace ya muchos años han suministrado una buena cantidad de loza dorada hispano musulmana. Las que se llevan a cabo actualmente cerca de la estación del ferrocarril en Alejandría, en un antiguo vertedero denominado Kūm al-Dikka, han dado por resultado el hallazgo de numerosos restos de loza española dorada y de relieve.

En febrero de 1956 determinó el ayuntamiento de Alejandría que desapareciera aquel vertedero que a través de los tiempos se había convertido en un verdadero monte. Duraron los trabajos hasta mediados de junio y se encontró cerámica egipcia, española y de otras procedencias. Los trabajos de descombro se reanudaron en agosto de 1959 y todavía continúan.

Aparecieron fragmentos de vidrio y de cerámica de fabricación egipcia, de Fusṭāṭ y de Alejandría, que son de tipo distinto. Esta cerámica egipcia, hallada en Kūm al-Dikka, pertenece a la época fāṭimī y a la de los mamelucos. La extranjera procede de China, del Archipiélago griego, Túnez, Marruecos y España.

Damos a continuación una somera noticia sobre la cerámica española descubierta en aquel monte, en espera de un estudio más completo, que podrá hacerse una vez hayan finalizado estos trabajos de descombro.

Han aparecido dos tipos: la pintada de reflejo metálico y la

de relieve, igualmente pintada. El primer tipo es bastante abundante, en tanto que del segundo no se ha encontrado hasta ahora más que un solo fragmento.

Hay varias clases dentro del tipo de cerámica pintada:

a) Con adornos geométricos y vegetales; *b)* con adornos vegetales (atauriques); *c)* con inscripciones árabes; *d)* decorada con figuras de aves.

Hay dos fragmentos que tienen particular interés. El primero es un pedazo de vasija de las conocidas con el nombre de *jarrones de la Alhambra* (fig. 1). El segundo (fig. 2) tiene incompleta la figura de un ave, sobre fondo punteado, en el que aparecen también pequeños discos rodeados y unidos por líneas serpeantes. Corresponde cronológicamente a los siglos XV y XVI.

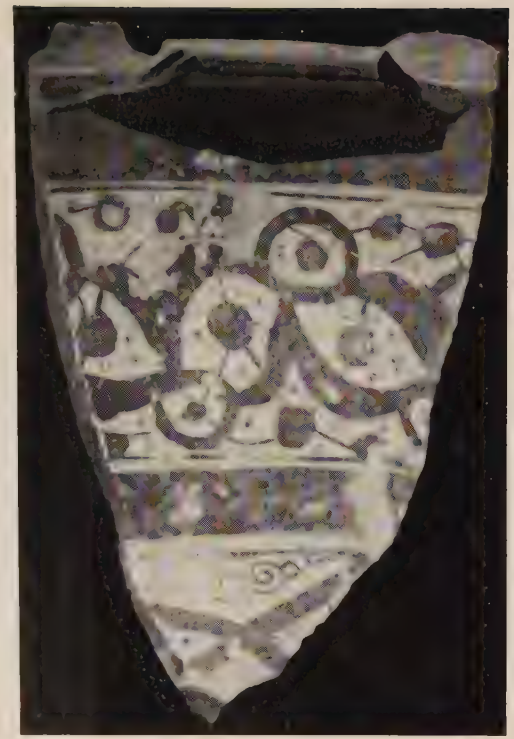
Pero la pieza de mayor interés es precisamente el fragmento de relieve, único, creo, de este tipo hallado en Egipto. Se trata de un pedazo de jarra de loza dorada con decoración en relieve que consiste en una serie de arcos polilobulados, en cuyo interior hay figuras arbóreas. Este fragmento (fig. 3) tiene una gran analogía con los de relieve y oro hallados en la alcazaba de Málaga, al parecer del siglo XII.

[En la lámina correspondiente publico fotografías de diversos fragmentos del primer tipo (cerámica pintada) de los hallados en el citado Kūm al-Dikka de Alejandría.] — Gamal Mehrez.

CRONOLOGÍA DE LAS CONSTRUCCIONES DE LA CASA REAL DE LA ALHAMBRA

En dos ocasiones he publicado el plano de la Casa real vieja de la Alhambra, dibujado siendo yo su arquitecto director. En él se diferencian con tintas y rayados las varias épocas en las que se levantaron sus construcciones [1]. Pero en ninguna de

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Arte almohade, Arte nazarí, Arte mudéjar*, «Ars



Figs. 1 y 2. — Fragmentos cerámicos de origen andaluz encontrados en Alejandría.

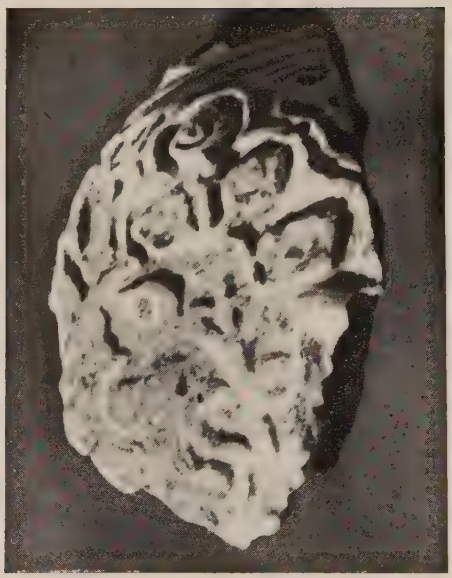


Fig. 3. — Fragmento de loza dorada de relieve encontrado en Alejandría.

Figs. 4 y 5. — Fragmentos de loza dorada andaluza encontrados en Alejandría.

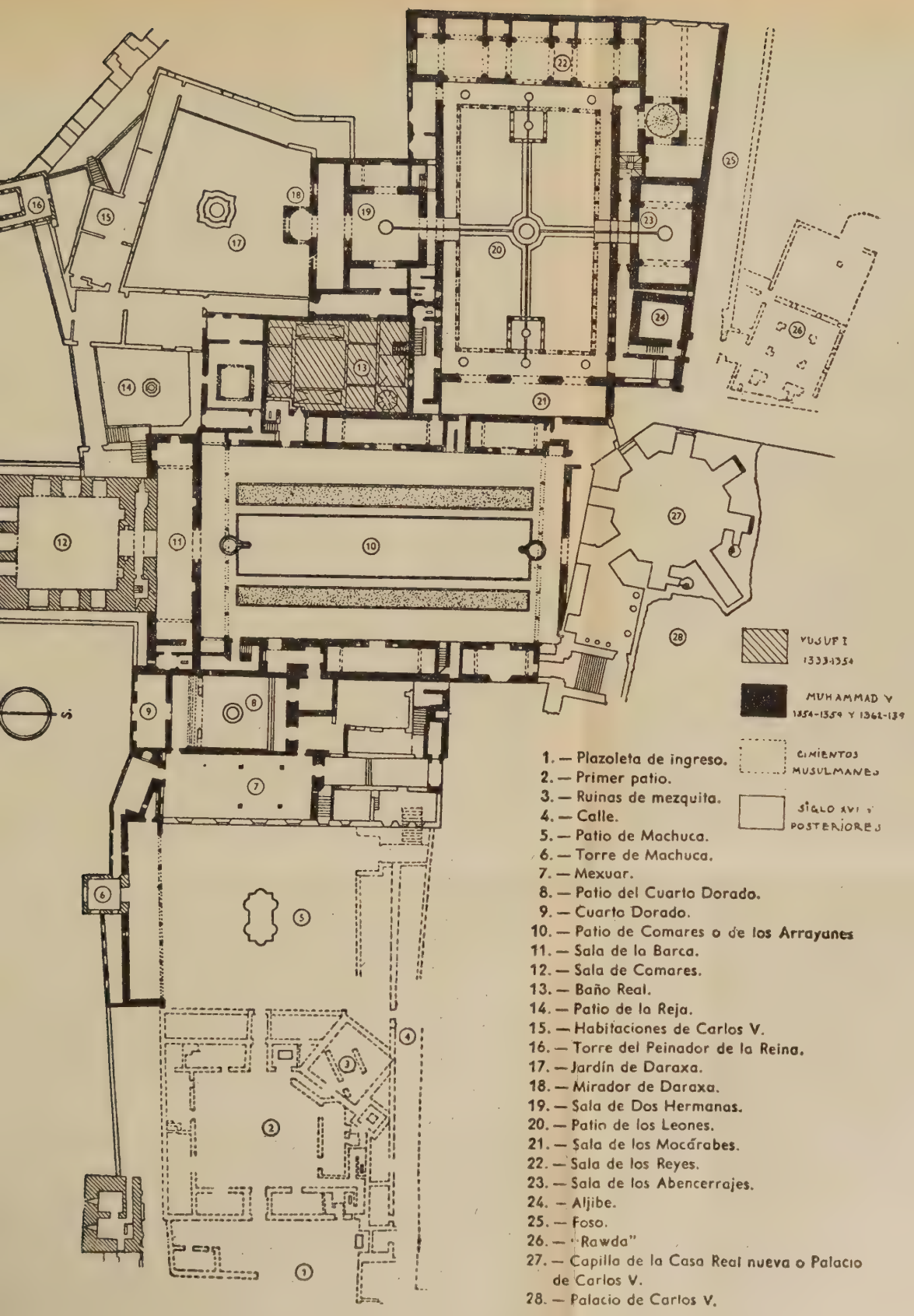
Figs. 6 y 7. — Fragmentos cerámicos de origen andaluz encontrados en Alejandría.

Muḥammad I, en los últimos años de su breve reinado (701/1302-708/1308-9), mandó construir, según Ibn al-Jaṭīb, una mezquita real en la Alhambra y un baño inmediato, éste último para ayudar con sus ingresos al sostenimiento del oratorio. La construcción de la mezquita regia parece implicar la existencia de una vivienda áulica próxima y de una cerca o muralla protectora. La mezquita se derribó en la segunda mitad del siglo XVI para construir en su solar ampliado la actual iglesia de Santa María de la Alhambra; del baño subsistían restos con los que pude reconstruirlo [1].

En el reinado de Abū-l-Walīd, o sea Ismāʿīl (713/1314-725/1325), quinto soberano de la dinastía, o pocos años antes, debió de levantarse la llamada modernamente Torre de las Damas, en el Partal, a oriente y cerca de la Casa real y sobre la muralla que envolvía desde época anterior el recinto de la Alhambra. La fecha se deduce de la semejanza de sus yeserías y zócalo cerámico con otros del Generalife. Un texto poético tallado en yeso en el alfiz de un vano de éste alude a haberse renovado sus adornos y fábrica por Abū-l-Walīd, en «el año de la victoria de la religión y del triunfo», frase alusiva probablemente a la derrota y muerte de los infantes castellanos don Juan y don Pedro por los granadinos, en la batalla de Sierra Elvira, en 719/1319 [2]. La sala tras el pórtico de la Torre de las Damas conserva restos de su zócalo de alicatado cerámico figurando polígonos estrellados dibujados con cintas negras y verdes sobre fondo blanco; en los paños inmediatos al ingreso, las cintas son blancas y azules. Los mismos colores negro y verde se repiten en un enchapado cerámico de dovelas decorativas que recubre el dintel de la puerta del Generalife, al fondo del segundo patio del antiguo ingreso, y en un paño, también ali-

[1] Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa fi ta'rīj Garnāṭa*, I (Cairo 1319), pp. 359-360, y *al-Ḥulal al-marqūma*, en Casiri, *Bib. arab. hisp. esc.*, II, p. 273 (Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita real de la Alhambra y el baño frontero*, en AL-ANDALUS, X, 1945, pp. 196-214).

[2] Lafuente Alcántara, *Inscr. árabes de Granada*, pp. 189-191; A. R. Nykl, *Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife*, en AL-ANDALUS, IV, 1936-1939, pp, 193-194.



Granada. — Planta de Casa real de la Alhambra.

catado cerámico, que hubo encima y hoy se conserva en el Museo de la Alhambra. Después del reinado de Abū-l-Walīd los zócalos de alicatados se enriquecieron tanto en su traza como en su policromía [1].

Casi todo el resto, es decir, la mayor parte de las construcciones subsistentes en la Alhambra, se deben a iniciativa de dos monarcas, grandes constructores, Abū-l-Ḥaŷŷāŷ, Yūsuf I (733/1333-755/1354) y su hijo y sucesor Abū ʿAbd Allāh, Muḥammad V (755/1354-760/1359 y 763/1362-793/1391), cuyos reinados, sobre todo el del segundo, fué la época más brillante del reino granadino.

Yūsuf I debió de consagrarse a fortalecer con varias torres la cerca que rodeaba, ignórase desde cuándo, la colina roja. Obras suyas son, en efecto:

a) La torre y puerta de la *Šarīʿa* o de la Explanada, llamada erróneamente de la Justicia, ingreso principal al recinto, construída por orden del monarca el año 749/1348, según inscripción que en ella figura [2].

b) La *bāb al-Gudur* (Puerta de las Albercas), conocida modernamente por de Siete Suelos, cuya semejanza con la anterior asegura ser obra del mismo monarca.

c) La torre de la Cautiva, en la que varias inscripciones ensalzan repetidamente a su edificador Yūsuf I [3].

d) La torre del Candil. Las yeserías de las albanegas de sus tres ventanas pertenecen, por su estilo, a las obras del citado monarca [4].

e) La gigantesca torre de Comares, que, como la que

1 Sin embargo, en el Cuarto Real de Santo Domingo de Granada, cuya construcción se supone de hacia 1300, hay zócalos alicatados con polígonos estrellados de sencilla traza y colores blanco, verde claro, celeste pálido, negro y, en muy contadas ocasiones, amarillo.

2 E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden-Paris 1931), pp. 156-158.

3 Lafuente Alcántara, *Inscr. árabes de Granada*, pp. 180-185.

4 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 139.

figura a continuación, formaba parte de la Casa real. Varias inscripciones en su interior mencionan a Yūsuf I [1].

f) La torre de Machuca, fechada por don Manuel Gómez Moreno en el reinado del mismo monarca atendiendo al estilo de su ornamentación y a la existencia en sus muros de una inscripción que, traducida, dice: «Oh confianza mía, oh esperanza mía, tú eres mi esperanza, tú eres mi sostén. Y, oh profeta y envíado mío, sella con el bien mis obras», epígrafe que tan sólo se encuentra en la Alhambra en las construcciones de Yūsuf I [2].

g) El baño real, en cuyo cuarto caliente hay, sobre una pila, un nicho con una inscripción poética labrada en mármol, en torno de su arco, ensalzando a Abū-l-Ḥaŷŷāŷ [3].

En otros dos lugares — probable uno de ellos, por ser la referencia poco segura, pues el epígrafe hoy no existe — figuraba el nombre de Yūsuf I, pero también el de Muḥammad V. Se leen los nombres de los dos monarcas en la torre del Peinador de la Reina o de la Estufa, construída sobre el adarve de la cerca, cuyas almenas quedaron formando parte de su muro meridional. El nombre de Yūsuf I figura en un letrero de yeso vaciado en las albanegas del arco interior de su estancia baja, en medallones sobre los capiteles de las columnas de su interior, y en el friso o alicer de madera bajo el techo de la linterna. Recuadra a modo de alfiz la puerta exterior de esa estancia una faja epigráfica tallada en yeso, que, traducida, dice: «Al feliz retorno de Abū ʿAbd Allāh al-Ganī bi-llāh», es decir, de Muḥammad V. Alude, probablemente, a su restauración en el trono en ŷumādà II 763/marzo-abril 1362. Tal vez sea fragmento de una célebre *qaṣīda* de Ibn al-Jaṭīb, celebrando el retorno a Granada de ese soberano, que, dice Maqqarī, fué grabada también en la Alhambra [4].

En la sala de las Camas, ingreso y complemento del Baño

1 Lafuente Alcántara, *Inscr. árabes de Granada*, pp. 103-117.

2 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 107.

3 Nykl, *Inscrip. árabes de la Alhambra* (Al-Andalus, IV, p. 183).

4 Emilio García Gómez, *Ibn Zamrak, El poeta de la Alhambra* (Madrid 1943), pp. 71-72.

real, había, según Owen Jones, antes de su restauración a fines de la primera mitad del siglo XIX, como en la cercana torre del Peinador, unos medallones sobre los capiteles de las columnas que sostienen su linterna central en la que figuraba el nombre de Abū-l-Ḥaŷŷāŷ. Y en inscripciones, también de yeso, sobre los dinteles soportados por las cuatro columnas, el de Abū ᶜAbd Allāh [1].

Ignórase si Muḥammad V, al que se deben, según se verá más adelante, el resto de las construciones de la Casa real en torno a los tres grandes patios de Machuca, de Comares o de la Alberca y de los Leones, completó las construcciones iniciadas por su padre y antecesor Yūsuf I, o las derribó, conservando tan sólo las de estructura más sólida, como eran las tres torres de Machuca, Comares y del Peinador y los Baños. La torre de Comares, antes de que en el reinado de Muḥammad I se le adosase a mediodía la sala de la Barca, tuvo un pórtico o sala de su mismo ancho.

Figura o figuraba el nombre de Abū ᶜAbd Allāh al-Ganī billāh, Muḥammad V, en inscripciones, en los siguientes lugares de la Alhambra:

Puerta del Vino [2]; frisos de madera, bajo los respectivos aleros, en la puerta de ingreso al Mexuar y en la fachada del Cuarto de Comares en el patio del Cuarto dorado [3]; Cuarto dorado [4]; epígrafe de yeso sobre el zócalo del pórtico norte del patio de Comares [5]; inscripciones desaparecidas, publicadas por Echevarría, en el pórtico meridional del patio de Comares; alacena en este pórtico; medallones en el arco de ingreso a la

1 Owen Jones, *Plans, elevations, sections and details of the Alhambra*, vol. I (Londres 1842), lám. XXVI. Hoy no existen los medallones con el nombre de Abū-l-Ḥaŷŷāŷ citados en esa publicación; tal vez desaparecieron en la restauración, aunque cabe la sospecha de que el autor, o Gayangos, traductor de las inscripciones que en ella figuran, atribuyeran erróneamente las de la torre del Peinador a la sala de las Camas (L. T. B., *Salas con linterna central en la arquitectura granadina*, en AL-ANDALUS, XXIV, 1959, pp. 197-220).

2 Lafuente Alcántara, *Inscr. árabes de Granada*, pp. 87-88.

3 Nykl, *Inscrip. árabes de la Alhambra* (AL-ANDALUS, IV, pp. 177-178).

4 Lafuente Alcántara, *Inscr. árabes de Granada*, p. 152.

5 *Ibidem*, pp. 94-97; Gómez Moreno, *Guía de Granada*, pp. 45-46.

sala de la Barca y letreros en ésta [1]; epígrafes en yeserías y en los cimacios de los capiteles de las columnas de la sala de los Mocárabes; en múltiples lugares del patio de los Leones y en su fuente central [2]; sala de las Dos Hermanas, mirador de Daraxa y la intermedia entre ambas [3]; sala de los Abencerrajes [4]; sala de los Reyes; patio del Harem; miḥrāb del oratorio del Mexuar; ruinas de palacio en el ex convento de San Francisco.

Algunas de estas inscripciones permiten concretar algo más la cronología de los lugares donde se hallan. Se trata de textos poéticos de Ibn Zamrak, que se vanagloriaba de ser autor de todos «los versos admirables y las peregrinas alabanzas que hay en sus felices mansiones — tanto en los alcázares y en los jardines [de la Alhambra] como en los Alixares y la Sabīka; lo mismo en cúpulas que en *ṭāqas*, *ṭuruz* y otros sitios — » [5].

El Mexuar — *mašwar* — acababa de construirse en 767/1365, según una *qaṣīda* de Ibn Zamrak, fechada en ese año, que lo describe:

Enhorabuena por tu feliz construcción,
asilo para días de consejo y de dádiva;
bello halo de tu luna, convertido
en refugio de pedigüeños y lugar en que son derribados los enemigos.
. . . . . .
¡Qué bella su cúpula, más alta que los cielos,
que rebasa la vista del espectador!
Las maravillas de su tisú admiran,
como el tisú de la primavera, cuando cae la lluvia [6].

El poeta alude sin duda en los cuatro últimos versos a una cúpula de mocárabes o a un techo en forma de artesa invertida, de maderas labradas, que cubriría la desaparecida linterna o cuerpo de luces cuyas cuatro columnas de mármol y los dinteles que apean y la sostenían es lo único subsistente de ella.

1 Lafuente Alcántara, *Inscr. árabes de Granada*, p. 191.
2 *Ibidem*, pp. 118-123.
3 *Ibidem*, pp. 127-144.
4 *Ibidem*, p, 125.
5 García Gómez, *Ibn Zamrak*, p. 40.
6 *Ibidem*, p. 65.

Sobre el zócalo de azulejos del pórtico norte del patio de la Alberca o de los Arrayanes figura una inscripción cursiva de yeso con los dos primeros versos de una larga *qaṣīda*, de unos noventa, de Ibn Zamrak, en la que se alude a la conquista de Algeciras, recitada, según Ibn al-Jaṭīb, en un *Mawlid*, o aniversario del nacimiento del Profeta, «después de que [Muḥammad V] terminó las famosas construcciones en su palacio» [1]. La referencia a la mencionada conquista permite datar esa conclusión hacia octubre del año 771/1369, fecha en la que el soberano escribía a la Meca dando noticia de la victoria [2].

No es posible, en cambio, fijar la fecha de la sala de las Dos Hermanas, en cuyos muros, encerrado en 16 medallones y 8 tarjetones rectangulares, se inscribió otro poema de Ibn Zamrak, acaso el más hermoso de todos los textos poéticos grabados en los muros y pilas de la Alhambra, según García Gómez, compuesto con motivo de la circuncisión del príncipe Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad, hijo de Muḥammad V. En sus 24 versos se alude con apasionado entusiasmo a las bellezas de la estancia:

¡Cuánto recreo aquí para los ojos!
. . . . . .
¡Cuántos arcos se elevan en su cima,
sobre columnas por la luz ornadas,
como esferas celestes que voltean
sobre el pilar luciente de la aurora.
Jamás vimos alcázar más excelso,
de contornos más claros y espaciosos [3].

* * *

[1] Maqqarī, IV, p. 280, citado por García Gómez, *Ibn Zamrak*, p. 70. Según Gómez Moreno *(Guía de Granada*, p. 46), antes del incendio de la Sala de la Barca quedaban en la faja epigráfica los tres primeros versos y otro; hasta pocos años antes subsistieron además el 4º, 6º, 9º y 11º, destruídos absurdamente para labrarlos de nuevo, añadiendo los que faltaban con arreglo al texto de Alonso del Castillo, que copió en el siglo XVI las inscripciones de la Alhambra.

[2] Mariano Gaspar Remiro, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)* (Granada 1916), pp. 261-270.

[3] García Gómez, *Ibn Zamrak*, pp. 76-79.

Para la datación de las construcciones levantadas por Muḥammad V en la Casa real de la Alhambra hay, pues, tres fechas. Restablecido en el trono en 763/1362, inícianse, al parecer, en seguida las obras con la puerta de la torre del Peinador, completando así su edificación, debida a Yūsuf I. Proseguirían sin solución de continuidad en los años siguientes, puesto que en 767/1365 acababa de levantarse el Mexuar, para llegar a su término en 771/1369, el mismo año en que don Pedro I moría asesinado en Montiel por su hermanastro don Enrique. Los años anteriores de obras en la Alhambra coincidieron con los de alianza del monarca granadino con el castellano y durante ellos las fronteras de los dominios del primero parecerían seguras y estabilizado su reino.

* * *

El detenido estudio de las inscripciones de la torre de las Infantas del recinto de la Alhambra por don Luis Seco de Lucena fundamenta en forma al parecer definitiva la atribución de su decorado a Muḥammad VII (794/1392-809/1408) [1]. En varios de esos epígrafes figura el monarca contemporáneo con el título honorífico de *al-Mustaᶜīn billāh*, ostentado también por Saᶜd, causa sin duda de la atribución a éste, hecha erradamente por mí, entre otros; pero el último no tuvo por *kunya* la de Abū ᶜAbd Allāh, que se lee en dichas inscripciones, sino la de Abū-l-Naṣr, no existente en ellas. — L. T. B.

[1] Luis Seco de Lucena Paredes, *La Torre de las Infantas en la Alhambra, sobre la fecha de su construcción y algunas de sus inscripciones* (*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. VII, Granada 1958, pp. 145-148).

EL BAÑO DE DOÑA LEONOR DE GUZMÁN EN EL PALACIO DE TORDESILLAS [1]

De vivienda de mancebas reales a casa de dueñas del Señor.

Oculto en la clausura del real monasterio de Santa Clara en Tordesillas (Valladolid), con la admirable permanencia de algunos conventos femeninos medievales de nuestro país, apenas alterados por la acción destructora de los siglos y los hombres, se conserva parte de un palacio mudéjar andaluz, edificio exótico en las altas tierras del Duero. Lo dió a conocer don Vicente Lampérez y Romea en 1912 [2]. Por desgracia, pocos años antes algunas de sus partes, entre ellas un reducido patio — que puede visitarse desde fecha reciente — habían sido objeto de indiscreta restauración, ultimada en 1904 [3]. Acertadas fueron, en cambio, las obras de limpieza y consolidación realizadas poco después de 1912 por el arquitecto del real Patrimonio, de grato recuerdo, don Juan Moya.

En la pequeña fachada de piedra del palacio, hoy en el interior de un patio o compás, a uno y otro lado de la puerta adintelada y sobre la imposta que separa la planta baja de la superior, subsisten sendas lápidas rectangulares de piedra, cubiertas de largas y semiborradas inscripciones castellanas, en verso al parecer — tal vez en redondillas aconsonantadas —. Sobre cada una de ellas se ven los arranques de dos modillones de piedra rotos, que estuvieron empotrados en el muro, cuyas cajas rellenáronse con fábrica de ladrillo. En esas ménsulas descansarían

[1] Los planos y dibujos que ilustran estas notas están hechos por el arquitecto don Francisco Lázaro Cabrera cuando era alumno de la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid.

[2] Vicente Lampérez y Romea, *El Real Monasterio de Santa Clara en Tordesillas (Valladolid) (Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones*, año X, Valladolid 1912, pp. 563-587 y año XI, 1913, pp. 169-172).

[3] Eleuterio Fernández Torres, *Historia de Tordesillas*, seg. edic. (Valladolid 1914), p. 38.

canecillos de madera apeando guardapolvos destinados a proteger las lápidas contra la labor destructora de denudación de la lluvia. Desaparecidos los tejadillos, ésta ha borrado gran parte de los epígrafes. Por su muy incompleta lectura puede colegirse que se trata de un fragmento de una crónica rimada de la batalla del Salado o de Tarifa, grande y resonante victoria conseguida en 1340 por Alfonso XI, junto a aquel río y esa ciudad, sobre el soberano marroquí Abū-l-Ḥasan [1]. La batalla se llamó por los contemporáneos y durante el siglo siguiente de Benamarín o Benimerín *(Banū Marīn)*, a causa de pertenecer a dicha estirpe y dinastía el monarca derrotado [2].

Las lápidas le nombran «rey Villamarín», error sin duda del cantero que las grabó. Como entre las villas reales enumeradas en ellas no figuran las dos Algecira (hay que tener en cuenta que algunas palabras borradas son ilegibles) y su conquista tuvo lugar, después de largo asedio, en 1344, se ha su-

[1] La victoria del Salado detuvo el último y peligroso intento del islam norteafricano para reconquistar al-Andalus. El hecho tuvo gran resonancia dentro y fuera de la Península, a la que contribuyó el rico botín ganado. En el monasterio bernardo de San Andrés del Arroyo (Palencia), otras dos lápidas, semiborrados también sus epígrafes, fragmentos asimismo de crónicas rimadas, conmemoran la victoria de Tarifa y la posterior conquista de Algeciras (Enrique Almaraz, *Real Monasterio de San Andrés del Arroyo (Palencia)*, en *Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, XXXVI, 1900, p. 223).

[2] Lo mismo en la Crónica impresa y en las versiones inéditas de la de Alfonso XI que en las de sus sucesores don Pedro I y don Juan II, y en el *Poema de Alfonso XI*, se llama insistentemente a Abū-l-Ḥasan «rey de Benamarín» o «Benamerín» y a su ejército «hueste» y «caballeros de Benamarín, caballeros marines», así como «moro marín» y linage de los «marines». «¡Benamarín!» era «el grito de guerra de los combatientes marroquíes» *(Crónicas de los reyes de Castilla*, tomo primero [Rivadeneyra, LXVI], Madrid 1875; tomo segundo [Rivadeneyra, LXVIII], Madrid 1877; Diego Catalán, *Un cronista anónimo del siglo XIV*, La Laguna 1955). En la *Crónica del rey don Pedro*, por don Pedro López de Ayala, se lee: «... don Alfonso que venció la batalla de Tarifa, que dicen de Benamarín...» *(Crón. de los reyes de Castillla*, t. primero [Rivadeneyra, LXVI], p. 422). En el siglo XV Alfonso Alvarez de Villasandino, en el *Cancionero de Baena* alude a la batalla de «Benamaryn» y Díez de Games se refiere a la victoria de Alfonso XI en «el Salado de la Peña del Çiervo, la que dicen de Benamarín» *(El Victorial, Crónica de don Pero Nuño, Conde de Buelna*, edic. Carriazo, Madrid 1940, pp. 41, 48, 125 y 275).

puesto que el palacio de Tordesillas levantóse entre 1340 y 1344 con el espléndido botín obtenido en esa batalla, hipótesis muy verosímil. Si por lo incompleto de la inscripción no se acepta la última fecha, es indudable la de 1350 de la muerte de Alfonso XI, a los treinta y ocho años, a consecuencia de la famosa peste negra, en el asedio de Gibraltar.

La villa de Tordesillas, antes realenga [1], perteneció, según el *Libro de las behetrías*, mandado hacer por don Pedro I, a doña Leonor Núñez de Guzmán, cuyas relaciones ilegítimas y repetidamente fecundas con Alfonso XI trataba de justificar Alfonso Yáñez, autor del *Poema* de ese monarca, al escribir:

> Omne que non ha amor / nunca puede bien fazer
> nin bevir a su sabor / nin aver bien nin plazer...

El blasón de la bellísima y noble viuda sevillana, «la más apuesta mujer que avía en el regno» [2], se pintó en los muros del baño inmediato al palacio, como más adelante se detalla. Parece, pues, indudable que ambos se edificaron para residencia de doña Leonor, reina de hecho, ya que no de derecho [3]. A no mucha distancia de Valladolid, residencia frecuente del monarca y en el camino de esa villa a Andalucía, a donde le conducían sus repetidas campañas contra los musulmanes, Alfonso XI quiso sin duda construir un palacio sevillano — en Sevilla residía doña Leonor cuando la conoció el monarca — junto al puente del Duero, de tránsito obligado en su vida andariega entre Castilla y las tierras meridionales.

Si el ambiente de la Castilla del Duero era bien distinto al de la Andalucía del Guadalquivir, armonizarían bien con el es-

1 El año 1283 el rey don Sancho agregó la villa de Tordesillas a la Corona (Fernández Torres, *Hist. de Tordesillas*, seg. edic., pp. 292-294).

2 *Crónica del... rey don Alonso el Onceno*, en *Crón. de los reyes de Castilla*, tomo primero (Rivadeneyra, LXVI), cap. XC, p. 227.

3 Don Alfonso IV de Portugal, suegro del XI de Castilla, supone en un documento que éste trató de tomarla por mujer y coronarla como reina al mismo tiempo que él se coronaba en Burgos (Angel Canellas López, *Datos para la Historia de los Reinos Peninsulares en el primer tercio del siglo XIV*, apud *B. R. A. H.*, CXLV, 1959, pp. 262-263 y 281-285).

cenario interior del palacio las dos infantitas hijas de Abū-l-Ḥasan, supervivientes de la batalla del Salado, apresadas por los castellanos, cuyo destino refiere Rodrigo Yáñez:

> e dos infantes troxieron
> muy apuestas fieramiente
> e a doña Leonor las dieron
> las infantes en presente,
> de aquel rey fijas eran
> don Alí Albofaçen [1].

Asesinada doña Leonor de Guzmán después de la muerte del monarca, Oterdesillas, que así se llamaba en la Edad Media, pasó a ser señorío de la reina según el citado *Libro de las behetrías* [2]. En esa villa residían en 1353 la reina viuda doña María y su nuera doña Blanca, de semejantes y tristes destinos ambas [3]. Ignórase si habitaban en el palacio de estilo sevillano o en otro real contiguo, de existir entonces, famoso por haber vivido en sus austeras salas, cubiertas de esteras, no de tapices, durante bastantes años, la reina doña Juana la Loca, fallecida en ellas el 12 de abril de 1555 [4].

En setiembre de 1354 estaban en la villa del Duero la reina madre y doña María de Padilla. Esta última viviría en el palacio

[1] *Poema de Alfonso XI*, escrito en 1348 por Rodrigo Yáñez. Según ha demostrado Catalán es una versificación fiel de la Crónica de dicho monarca en su inmediata redacción amplia originaria (Diego Catalán Menéndez-Pidal, *Poema de Alfonso XI*, Madrid 1953, y *Un cronista anónimo del siglo XIV*).

[2] Becerro, *Libro famoso de las behetrías de Castilla* (Santander 1866), pp. 19-20.

[3] *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo primero (Rivadeneyra, LXVI), p. 436.

[4] Ignórase cuándo se levantó este palacio, comunicado por un pasadizo con la parroquia de San Antolín. Abandonado, podridas las maderas de techos y cubiertas por las aguas de lluvia, abiertos sus muros, probablemente de tierra, su estado de ruina inminente preocupaba al Ayuntamiento de la villa, por estar situado en una de sus calles más frecuentadas. Se mandó derribar por ruinoso por R. O. en 1771, pero aun subsistían sus restos en 1788, cuando una gran crecida del Duero aumentó su ruina (*Valladolid, Palencia y Zamora*, por don José María Cuadrado, «España, Sus monumentos y artes, Su naturaleza e historia», Barcelona 1885, p. 238; Fernández Torres, *Historia de Tordesillas*, pp. 189-190 y 193).

levantado para la Guzmán, en el que debió de nacer al año siguiente la infanta doña Isabel y en 1359 el infante don Alfonso, hijos ambos de doña María y de don Pedro I [1]. De residencia de la amante de Alfonso XI pasó, pues, a serlo de la de su hijo.

En el testamento de éste otorgado el año 1362 figura Tordesillas como propiedad de su hija primogénita doña Beatriz. Entre las disposiciones de ese documento dice una «que las casas e palacios de la morada de Oterdesillas que las fagan Monesterio de Santa Clara, e que aya y treynta monjas, e que ayan para su mantenimiento las rentas e pechos e derechos del dicho logar». Y encarga el monarca a su citada hija que mandase hacer el monasterio [2].

Por bula expedida en Aviñón a 27 de febrero de 1363 el Papa Urbano V, a ruego del rey don Pedro, confirmó la fundación, dotación y construcción hechas por el monarca con licencia de don Gutierre, obispo de Palencia, del monasterio de Santa Clara de Tordesillas [3].

Doña Beatriz no se limitó a fundarlo en cumplimiento de la voluntad paterna; al profesar en él siguió viviendo dentro de sus muros. El escenario de los amores culpables de Alfonso XI y Pedro I, cuna de varios de sus bastardos, quedó convertido en residencia claustral de religiosas consagradas a la oración.

No debieron de ser grandes las reformas hechas en el palacio para convertirlo en convento. La mayor falta sería la de templo, por lo que, algunos años después, el mencionado obispo de Palencia asignaba «los dichos portales (del Palacio de la Palea de Benamarín) para que de ellos y en ellos sea fecha Eglesia para dicho Monasterio» [4]. Estos portales o pórticos del palacio, situados a mediodía, cara al Duero, se derribaron para levantar la iglesia, en construcción en los primeros años del siglo XV, cuyo amplio presbiterio cubre una de las pocas y

1 *Crónicas de los reyes de Castilla*, tomo primero (Rivadeneyra, LXVI), p. 451, 452, 466 y 499.

2 *Ibidem*, p. 597.

3 Fernández Torres, *Hist. de Tordesillas*, seg. edic., p. 30.

4 *Ibidem*, p. 31.

más espléndidas techumbres mudéjares de lazo, dorada y pintada, que se conserva [1].

El palacio de Tordesillas habría de estudiarse entre los edificios mudéjares sevillanos del siglo XIV como modesto precedente del alcázar del rey don Pedro en la gran ciudad andaluza, en el que se trabajaba en los años 1364 y 1366 [2]. El llamado patio de las Muñecas del último pudiera parangonarse, antes de su desdichada restauración en el siglo pasado, con el también malamente restaurado en 1904 del de Tordesillas. Ambos pequeños patios serían el centro de las habitaciones destinadas a la vida íntima, mientras los salones en torno a sus grandes patios, llamados «palacios» en la Edad Media, tenían destino más público.

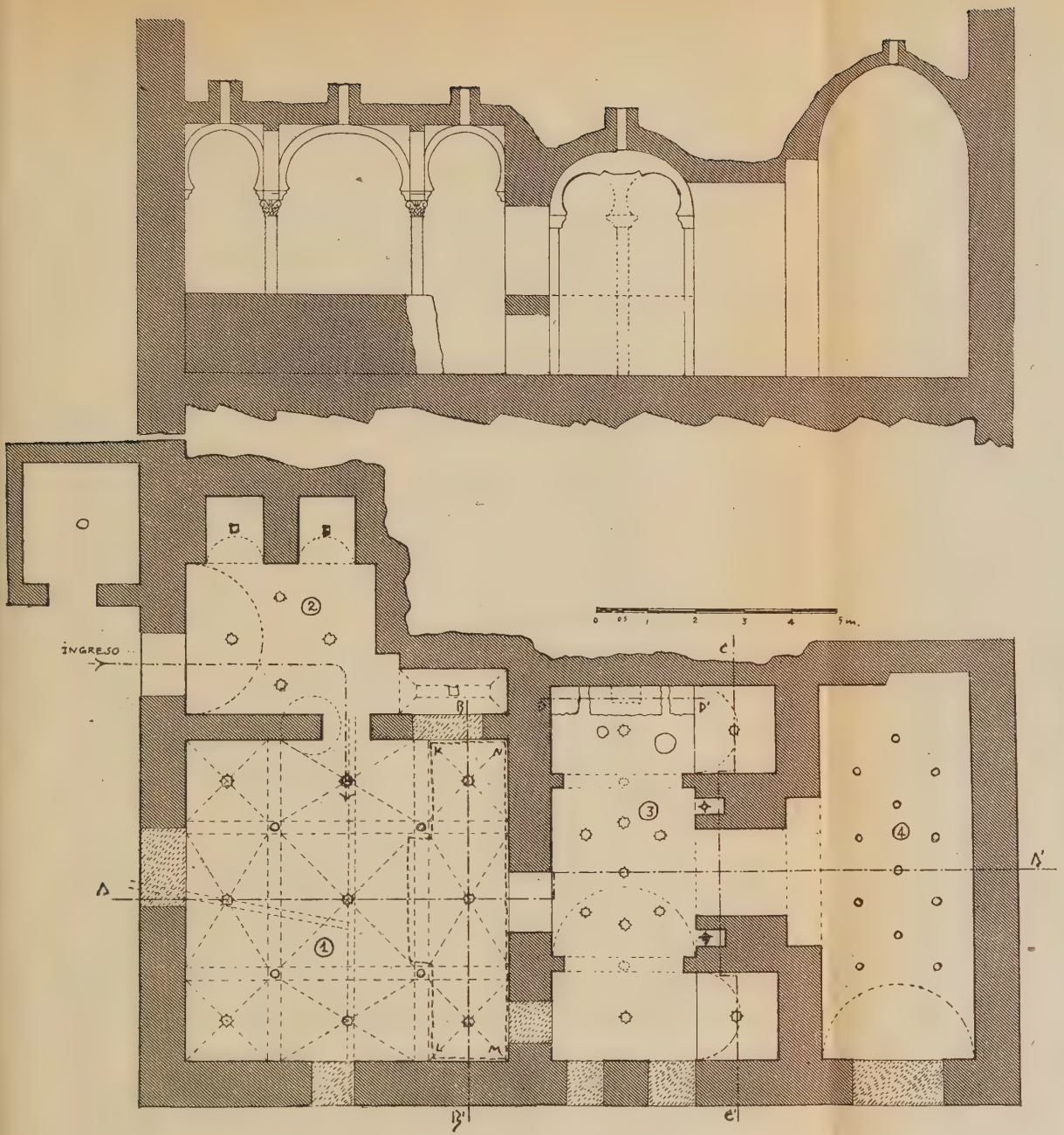
Algunos años antes que el de Tordesillas, Alfonso XI levantó el Alcázar nuevo de Córdoba. Comenzóse en 1328 y aún se trabajaba en su construcción en 1348, año en el que intervenía en ella un maestro Mahomad, cantero [3]. Y, curiosa paradoja, para este de tierras andaluzas, alcázar fortificado, empleáronse formas góticas de piedra — bóvedas de nervios entre ellas — importadas de Francia a través de la alta meseta de Castilla, mientras a orillas del Duero se levantó un edificio del más puro estilo sevillano.

No voy a ocuparme en esta ocasión del palacio de Tordesillas; sí tan sólo del baño inmediato.

[1] Entre 1764 y 1770 el arquitecto fray Antonio de Pontones alteró el palacio del siglo XIV, conservado dentro de la clausura, rehaciendo patios (el llamado de las Hayas y el claustro principal) y crujías, obra tan funesta como la mencionada restauración «erudita» ultimada en 1904 (Fernández Torres, *Hist. de Tordesillas*, seg. edic., p. 301).

[2] A la misma corriente artística sevillana pertenece también el pequeño palacio de doña María de Padilla en Astudillo, junto a un convento de monjas clarisas fundado por ella, cuya construcción autorizóse en 1353; tres años después otorgó la escritura fundacional, en la que se dice estaba en construcción.

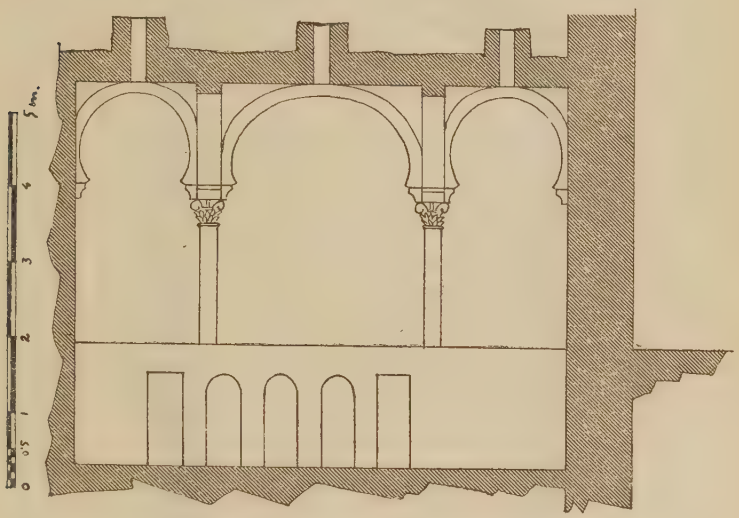
[3] Fr. Toribio Minguella y Arnedo, *Historia de la diócesis de Sigüenza*, vol. 2º (Madrid 1912), p. 33; Rafael Ramírez de Arellano, *Historia de Córdoba*, IV (Ciudad Real 1920), p. 90; Miguel Muñoz Vázquez, *Documentos inéditos para la Historia del Alcázar de Córdoba de los Reyes Cristianos (Bol. de la Real Acad. de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, año XXVI, 1955, p. 86).



Tordesillas. — Planta y sección AA′ del baño.

El baño del palacio de Tordesillas.

Inmediato, pero independiente del palacio, al que le unía al parecer un pasadizo [1], subsiste a su oriente una construcción rectangular, caserón de poca altura y ruin aspecto exterior. Sus muros de mampostería caliza aparecen perforados por vanos modernos, pues su interior, según lo acostumbrado en todos los



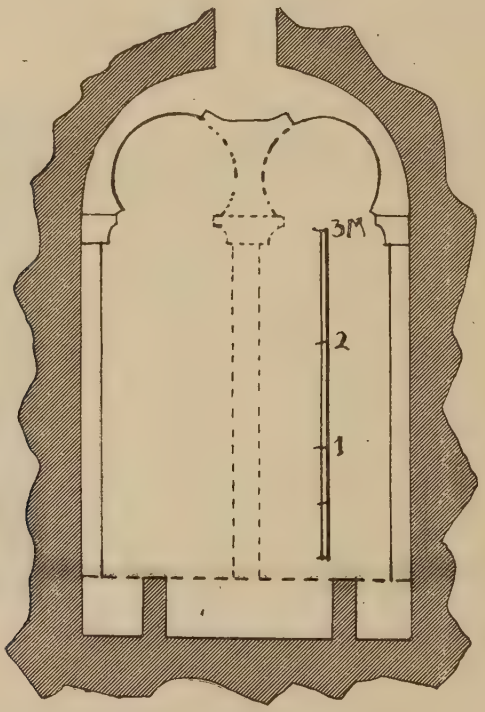
Tordesillas. — Sección BB' del baño.

baños islámicos, recibía luz por tragaluces. Añadido posterior es también la cubierta de teja, apeada en pilarotes de ladrillo, de altura suficiente para que se pueda pasar por encima del trasdós de las bóvedas que cubren el baño, a las que la armadura protege.

Éntrase hoy en él por un hueco grande abierto en su muro

[1] Destruída toda la parte sudeste y los «pórticos» o «portales» del palacio de la «Palea de Benamarín» para levantar la iglesia, ignórase cómo enlazaban el palacio y el baño.

de poniente, ensanche al parecer del primitivo ingreso. Antes de llegar a éste hubo otras construcciones que formaban parte del baño, de las que tan sólo subsiste una pequeña estancia a mano izquierda, de 2,50 metros por 2,40, cubierta con bóveda de medio cañón, perforada su clave por una lucera cuadrada.



Tordesillas. — Seceión DD' del baño.

Traspasado el ingreso se pasa a una primera sala rectangular, de 3,85 por 3,10 metros, cubierta con bóveda de medio cañón, rota por cuatro tragaluces en forma de estrella. Sería el cuarto frío *(al-bayt al-bārid)*, a la vez que vestuario *(bayt al-maslaj)*. Para satisfacer la última función ábrense en sus muros tres camarillas, dos gemelas en el de la izquierda, de 1,15 metros de ancho y 1,40 de profundidad, con bóvedas de

medio cañón y tragaluz central. La tercera camarilla, de 0,90 metros de latitud y 2,20 de profundidad, se abre en uno de los extremos del muro frontero al de la puerta de ingreso y la cubre una bóveda de espejo (esquifada cortada por un plano horizontal), con su tragaluz correspondiente.

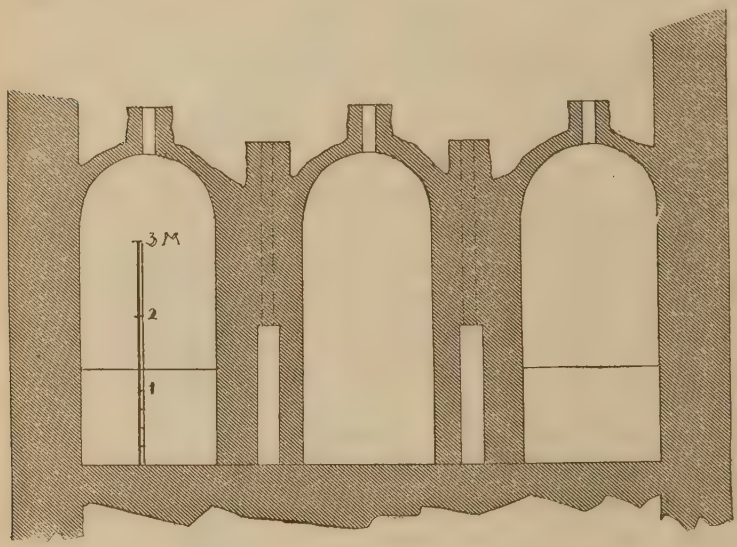
Por una puerta situada en el muro de la derecha ingrésase a una cámara cuadrada, de 6,50 metros de lado. Es el cuarto intermedio *(al-bayt al-wasṭānī)*, el principal de todos los baños. Cuatro columnas exentas, de fuste gris y capitel compuesto, sin basas, la dividen en un tramo central cuadrado, de 2,70 metros de lado, y ocho en torno, cuatro cuadrados en los ángulos y otros tantos intermedios rectangulares. Las columnas apean, por intermedio de cimacios perfilados en nacela, arcos de herradura que, en unión de los muros, soportan las bóvedas de arista que cubren los nueve tramos en que se dividió la estancia, de ladrillo, como todas, lo mismo que los arcos. En el centro de cada una de las últimas, es decir, en la clave, hay un tragaluz o lucera de sección de estrella de ocho puntas. Los tres tramos del fondo tuvieron hipocausto, prolongación del de la estancia siguiente, visible hoy por la destrucción del pavimento. Cruza el subsuelo de esta central por su eje norte-sur una tubería de caños de barro cocido, de la que arranca otra que se dirige hacia la parte desaparecida de ingreso.

Una puerta en el centro de su muro oriental comunica esta cámara con el cuarto caliente *(al-bayt al-sajūn)*, cámara rectangular de 7,70 metros por 2,95, cubierta por una bóveda de medio cañón con luceras, circulares unas y en forma de estrella las restantes. En sus extremos hubo sendos atajos, separados de la parte central por arcos gemelos con una columna intermedia, desaparecida en ambos en unión del arranque de los arcos que apeaba.

En los muros orientales de los dos atajos hay unos nichos profundos, de 1,80 metros por 1,70, cubiertos con medios cañones provistos de lucera central, destinados sin duda, como en todos los baños, a contener pilas, una de agua caliente y fría la otra. Destruído el suelo de este cuarto caliente, se ve que por él continuaba el hipocausto. Frente a la puerta de su ingre-

so se abre un ancho arco en el que estaría la caldera de cobre y a uno y otro lado quedan, en el grueso del muro, sendas cajas de chimeneas de salida de humos.

Sigue luego otro cuarto enfilado, rectangular, de la misma longitud y de 3 metros de ancho, con su pavimento algo más bajo que los anteriores, cubierto por una bóveda de medio ca-

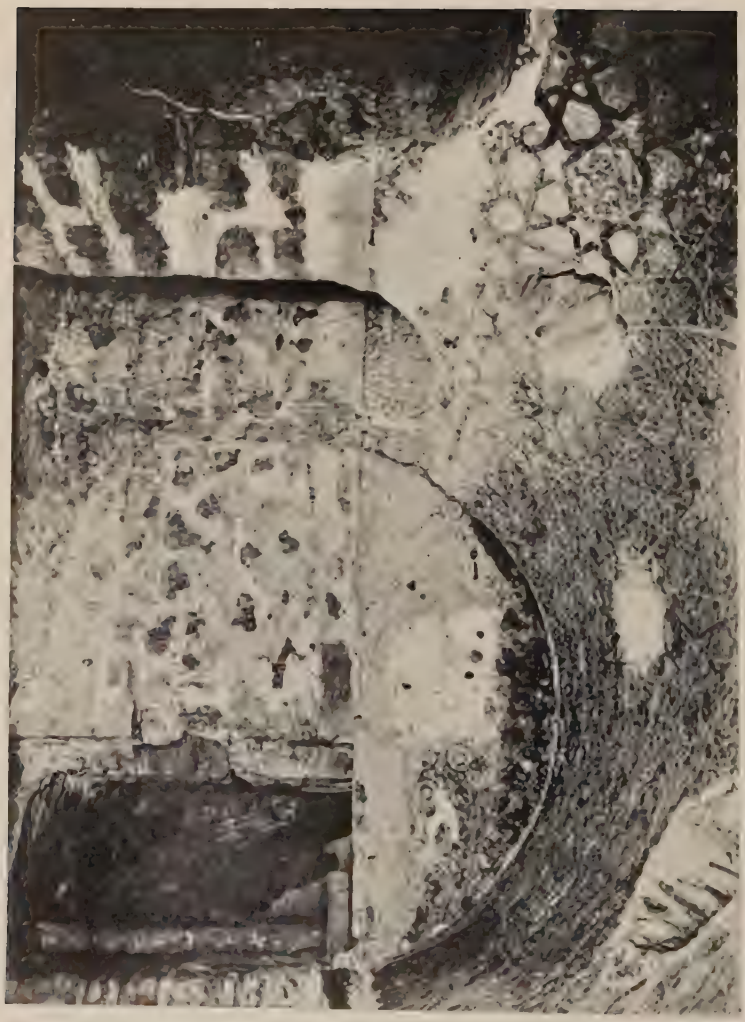


Tordesillas. — Sección CC' del baño.

ñón agudo a mayor altura que las de los cuartos precedentes, con sus correspondientes tragaluces, de sección circular. Este cuarto, sin comunicación directa con el caliente anterior, era el de servicio y leñera, desde el que se alimentaba el fuego bajo la caldera. Conserva su entrada independiente desde el exterior por una puerta reformada que existe en su testero septentrional.

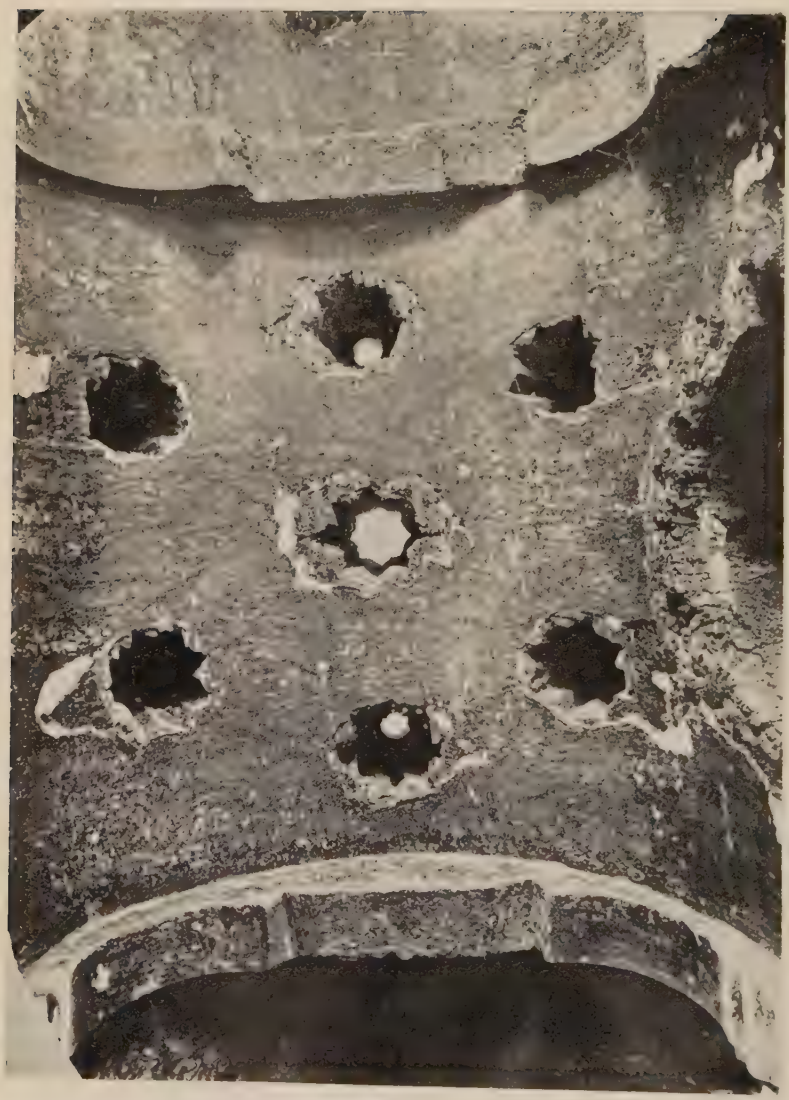
La decoración de estos baños se reduce a los capiteles del cuarto intermedio y a las pinturas, perdidas en gran parte, que cubrían sus muros y bóvedas y las de los dos que le flanquean. Los cuatro capiteles de piedra caliza de las columnas del cuarto intermedio son de orden compuesto, con doble fila de hojas o

Tordesillas. — Cuarto central en los baños del palacio.



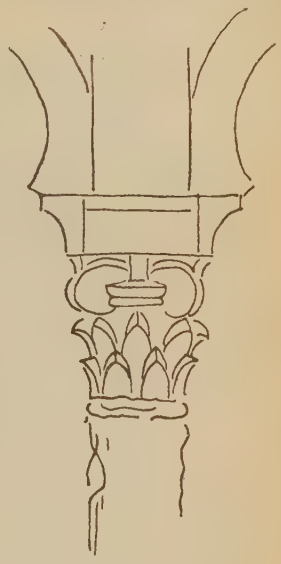
Tordesillas. — Cuarto de ingreso a los baños del palacio.

Tordesillas. — Bóveda del cuarto de ingreso a los baños del palacio.



Tordesillas. — Bóveda del cuarto caliente de los baños del palacio.

pencas lisas, de la misma serie que los del patio pequeño del palacio y el del parteluz de la ventana gemela de la fachada. Derivan de los también compuestos de las ampliaciones del siglo X de la mezquita de Córdoba, a través de los pocos almohades, muy semejantes, pero más toscos, que se conservan en Sevilla, en la Giralda y en el Alcázar. Sobre los capiteles hay cimacios grandes perfilados en nacela, de la misma caliza, de planta cruciforme en su parte superior, para el arranque independiente de los cuatro arcos que descansan sobre cada columna, disposición bizantina seguida también en la mezquita de Córdoba. Los capiteles afianzan el sevillanismo del palacio y baño anejo.



Capitel en la sala intermedia de los baños.

Capitel y arranque de arcos en la sala intermedia de los baños.

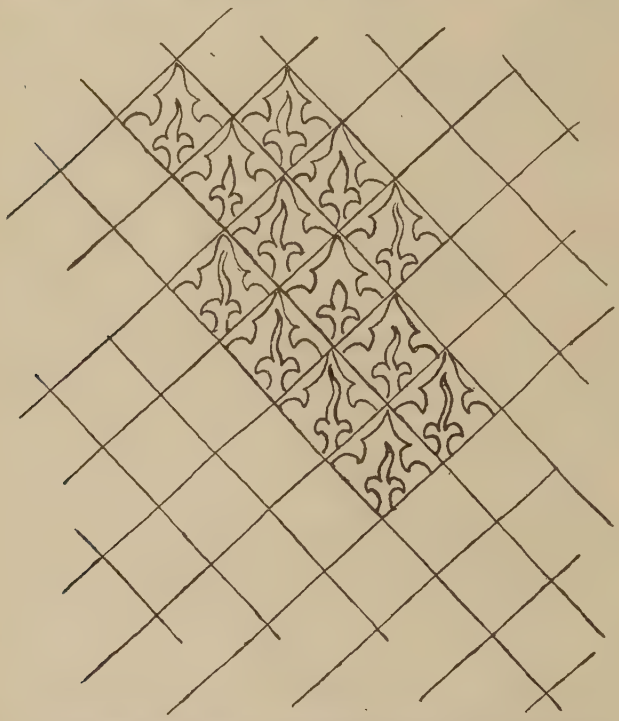
Decoración de mayor importancia es la pintada, en parte destruída, que recubría muros y bóvedas de los tres cuartos. Pertenece a la misma serie que las hispanomusulmanas empleadas sobre todo para decoración de los zócalos a partir de la época almorávide, cuyo uso perduró hasta el siglo XV tanto en el reino granadino como en las construcciones mudéjares de la España cristiana [1].

El dibujo de estas decoraciones murales de Tordesillas se grabó con

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Los zócalos pintados en la arquitectura hispanomusulmana* (Al-Andalus, VII, 1942, pp. 397-417).

punzón sobre el enlucido, pintándolo después con una línea roja de 2 a 3 milímetros de grueso que destaca sobre el fondo blanco. Para algunos de los dibujos trazáronse cuadrículas auxiliares.

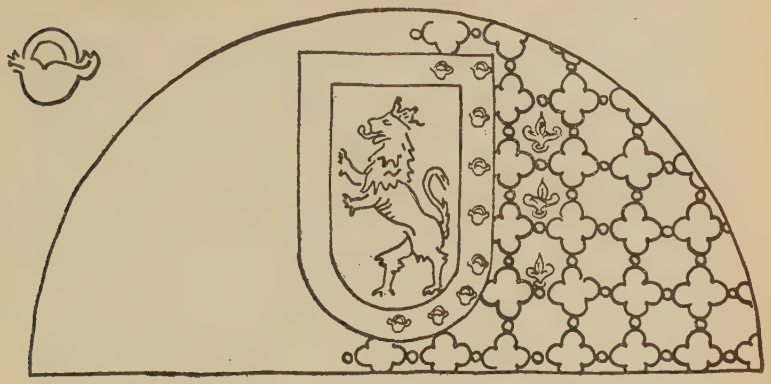
Cubre la bóveda del cuarto de ingreso un dibujo de lazos



Pinturas de las bóvedas de los nichos del cuarto de ingreso a los baños.

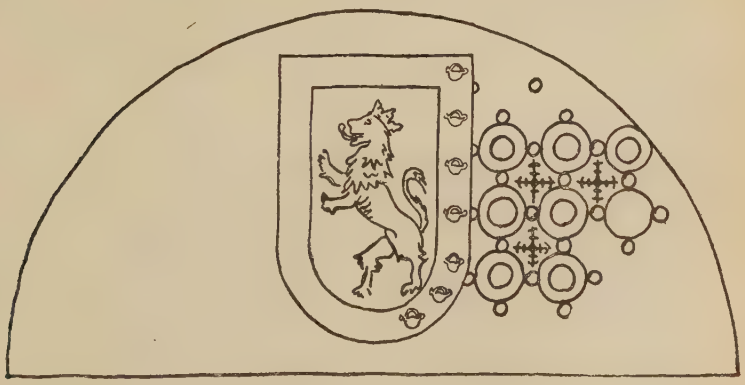
de a ocho formando polígonos estrellados, cuyo rígido trazado geométrico animan pequeños rombos intermedios en cuyo centro se dibujó un león rampante y calderas en sus ángulos. Una red continua de rombos, con decoración vegetal esquemática, adorna las bóvedas de las dos alcobitas abiertas en el muro de la izquierda de ese cuarto, destinadas probablemente a guardarropa.

Aunque muy borrosos, aún se distinguen en los tímpanos, bajo la curvatura de la bóveda que cubre este cuarto de ingreso



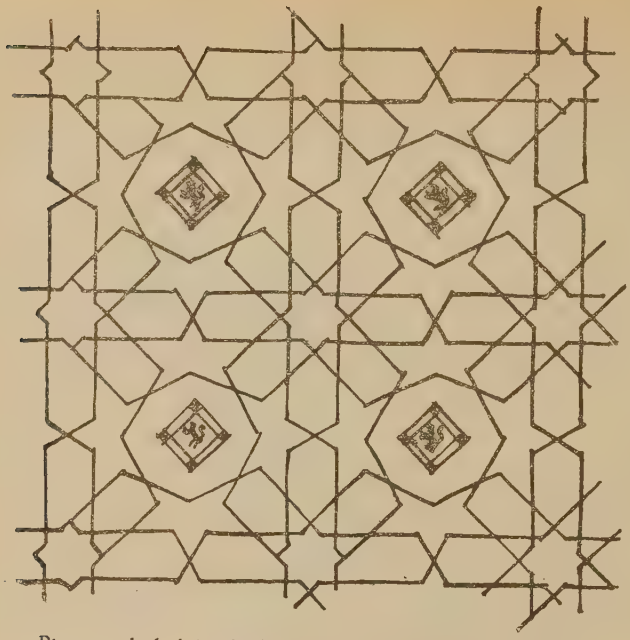
Pinturas en el muro oriental del cuarto de ingreso a los baños.

al baño, sendos escudos en cuyo interior se repite el león rampante, coronado en ambos, con orla de calderos, armas de los

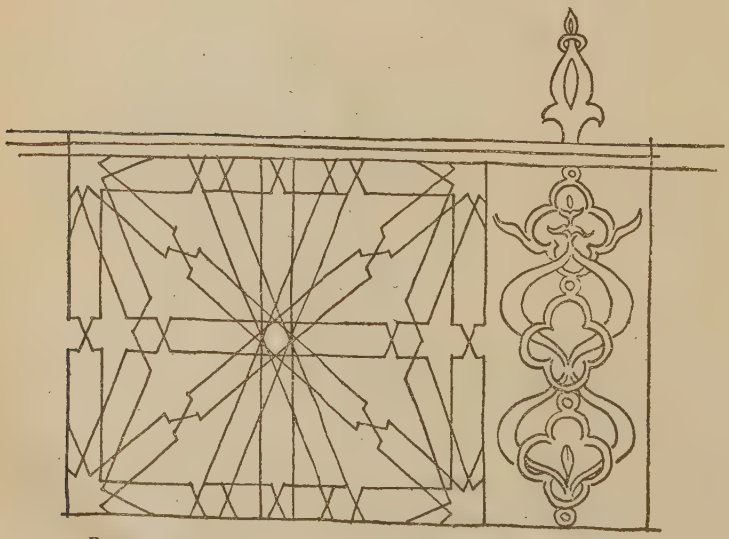


Pinturas en el muro occidental del cuarto de ingreso a los baños.

Guzmán, excepto la corona, colocada tal vez como adulación a doña Leonor en una estancia íntima de su vivienda. Completan la decoración del tímpano que está sobre la puerta de entrada

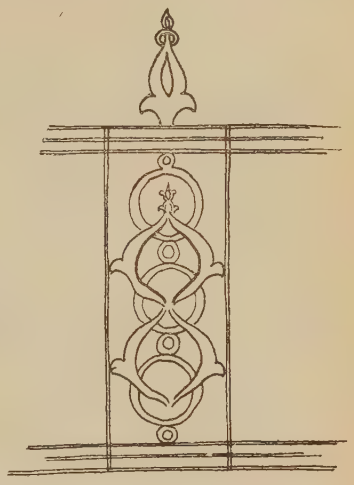


Pinturas de la bóveda del cuarto de ingreso a los baños.



Pinturas del zócalo del cuarto intermedio de los baños.

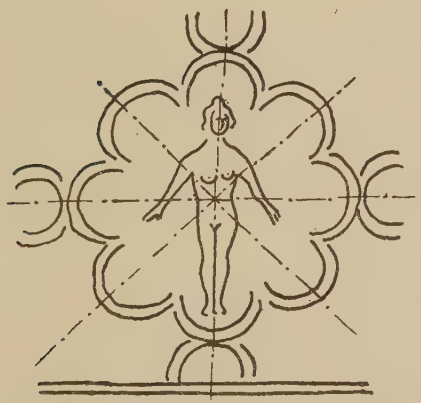
un dibujo de dos circunferencias concéntricas, trazadas a compás, repetidas formando cuadrícula, unidas por otras más pequeñas tangentes a las mayores, con tallos y hojas intermedias en disposición cruciforme. En torno al blasón del tímpano frontero, la decoración pintada consiste en medallones de cuatro lóbulos, enlazados también por pequeños círculos tangentes y con un elemento floral intermedio.



Pinturas del zócalo del cuarto intermedio de los baños.

En los zócalos de la sala intermedia y más amplia se pintaron paños de polígonos estrellados a los que separan fajas verticales con dibujos de flora de tradición almohade.

Finalmente, en las jambas del arco de paso de ese cuarto intermedio al caliente consérvase un resto de la decoración pintada que las cubría. Es un medallón lobulado con una figurita femenina desnuda en su interior, no mal dibujada, con los brazos extendidos separados del torso.

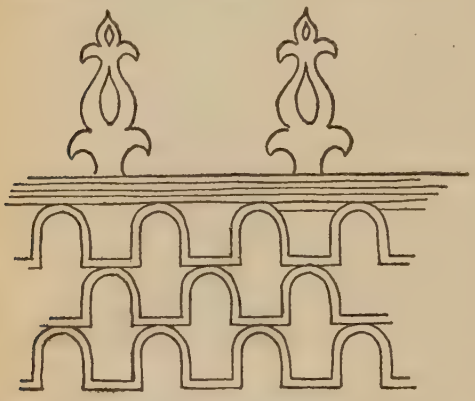


Pintura en las jambas del arco entre el cuarto caliente y el de la caldera en los baños.

* * *

En relación con otros baños de residencias regias o señoriales, excluído el de la Casa Real de la Alhambra de Granada, y comparado sobre todo con el reducidísimo y tenebroso del alcázar

nuevo de Alfonso XI en Córdoba [1], el del palacio de doña Leonor parece amplio y hasta lujoso si lo imaginamos en su estado primitivo. La concubina de Alfonso XI habitaba en Sevilla cuando la conoció el monarca, ciudad en la que perduró durante siglos, a pesar de la expulsión de su población islámica al ser conquistada por Fernando III en 1248, y poblada por cristianos, la costumbre de acudir, incluso las damas de alta posición social, a los baños públicos [2].



Pintura del zócalo de los muros del cuarto intermedio de los baños.

La estructura del baño castellano es semejante a la de los musulmanes y mudéjares conservados en España, excepto la sala intermedia. En casi todos suele tener ésta una galería bordeando sus cuatro lados o tres de ellos y se cubre el resto con una bóveda o cúpula de mayor elevación que las restantes. En los baños más modestos esa estancia intermedia repite la forma rectangular de la de ingreso y de la caliente, con atajos o alcobas en sus testeros, y la cubre, como aquéllas, una bóveda de medio cañón. La estructura anómala de la del baño de Tordesillas puede ser reflejo de la del mismo lo-

[1] El alcázar nuevo de Córdoba era una fortaleza; el de Tordesillas un palacio, residencia de una favorita, sin limitación de superficie ni imposiciones defensivas.

[2] Según Alonso de Morgado, que escribía en 1560, continuaban abiertos los baños en Sevilla, sin interrupción, desde la época musulmana, a los que acudían de día las damas sevillanas; la noche se reservaba para los hombres. Había en ellos grandes salas con caños de agua caliente y fría (Alonso de Morgado, *Historia de Sevilla*, Sevilla 1887, pp. 142-143). Agustín de Rojas, en su *Viaje entretenido*, escrito de 1602 a 1603, afirma continuaba todavía la costumbre de la asistencia femenina al baño (T. B., *Notas sobre Sevilla en la época musulmana*, apud Al-Andalus, X, 1945, pp. 179-186).

cal en los baños de Sevilla, ciudad en la que no se conserva ninguno que permita comprobarlo.

Perdida la decoración de los baños subsistentes, los restos de la de los del palacio de doña Leonor ayudan a imaginar cómo sería la de los más lujosos levantados en los siglos XIII y XIV.

La decoración pintada de rojo sobre el fondo blanco del enlucido se empleaba en los baños desde fecha anterior. El visir y poeta Abū ᶜĀmir ibn Šuhayd (m. en 426/1035, enterrado en el parque cordobés de al-Zaŷŷālī), que habitaba en Córdoba en la plaza *(raḥba)* de ᶜAzīza [1], alude en unos versos a las pinturas rojas sobre fondo blanco de la cúpula de un bello baño cuyos tragaluces *(miḍwā* o *maḍwā)* cerraban vidrios rojos, y compara esas pinturas con las mejillas de la mujer amada al transpirar [2]. En la novelita aljamiada *El baño de Zarieb* se describe uno cordobés con vidrios colorados en los lugares de las abluciones *(al-waḍū')* y pintados sus cuartos [3]. — L. T. B.

AL-MUṢĀRA

Muṣāra es palabra árabe desconocida en el oriente islámico. Su significación, según ha escrito recientemente don Jaime Oliver Asín y acreditan las referencias que figuran a continuación, era la de lugar de ejercicios ecuestres y esparcimiento público en las afueras de algunas ciudades musulmanas de Occidente, por el que lo mismo se acostumbraba a correr a caballo que a pasear a pie [4], espacio llano y por ello favorable para el

1 Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, B. R. A. H., I-II, pp. 257, 275 y 562.

2 Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, 1, p. 258, según cita de Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIᵉ siècle* (Paris 1953), pp. 129-150, 333 y 339.

3 *Bismi-l-lahi er-Rahman er-Rahim, Este es halhadits del baño de Zarayeb (Bol. del Centro Artístico de Granada*, año VI, 1890, pp. 10-11).

4 Jaime Oliver Asín, *Historia del nombre «Madrid»* (Madrid 1959). páginas 342-347. El autor hace un cumplido estudio filológico del nombre *al-muṣāra*. Antes trataron del complejo problema de su etimología y significación R. Dozy y W. H. Engelmann *(Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe,*

entrenamiento militar y los ejercicios y juegos de caballería. En algunos lugares, como en Córdoba y en Fez, coincidía la *muṣāra* con la *muṣallà* u oratorio al aire libre extramuros de las ciudades [1], que también exigía un vasto espacio relativamente a nivel en el que pudiera congregarse en las dos fiestas canónicas, la de los sacrificios y la de la clausura del mes del ayuno, y para las rogativas impetrando lluvia, etc., la comunidad de fieles musulmanes [2].

Los juegos y ejercicios militares de caballería eran obligados para el entrenamiento de una parte importante de la población que, aparte de las contiendas civiles, emprendía casi todos los años durante el buen tiempo expediciones contra los cristianos y tenía que defender sus dominios de las correrías bélicas de éstos. Las carreras de caballos y el juego del polo contaban entre los musulmanes con vieja y autorizada tradición. Según una sentencia atribuída al Profeta, a tres juegos humanos asistían los ángeles: las carreras de caballos uno de ellos; los dos restantes eran el del hombre con la mujer y el tiro al blanco. Del Profeta también se cuenta que hacía correr en carreras a sus caballos, deporte tolerado por los teólogos siempre que no mediara dinero. Abundan las referencias a carreras de caballos en Egipto en el siglo IX [3].

seg. edic., Leiden 1869, pp. 180-184) y Leopoldo de Eguílaz y Yanguas *(Glosario etimológico de las palabras españolas de órigen oriental*, Granada 1866, páginas 241-243). Según Oliver (p. 342), tan sólo registra la palabra *muṣāra* el Diccionario latino-árabe de Leiden, elaborado en España en el siglo XII, en el que se le da el sentido de *stadium (Glossarium latino-arabicum ex unico qui extat codice leidensi undécimo seculo in Hispania conscripto*, ed. Christianus Fredericus Seybold, Berlín 1900, p. 480).

[1] Dicen que una de las *muṣallàs* de Córdoba estaba en *al-muṣāra:* Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, pp. 182 y 213; trad., pp. 289 y 330; *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, edic. de E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez (Madrid 1950), p. 126; al-Jušanī (véase *infra*, p. 427) e Ibn Ḥayyān (Dozy y Engelmann, *Glossaire des mots espagnols*, p. 390).

[2] L. T. B., *«Muṣallà» y «šarīʿa» en las ciudades hispanomusulmanas* (Al-Andalus, XIII, 1948, pp. 167-180).

[3] A. Mez, *El renacimiento del Islam*, trad. Salvador Vila (Madrid 1936), p. 484. Según Lévi-Provençal, la moda de los torneos en campo cerrado parece

Por ser un extenso llano la *muṣāra* se prestaba a los desfiles militares. La de Córdoba — la primera y más citada entre las de al-Andalus — se extendía por unas terrazas situadas al sudoeste de la ciudad, a la orilla derecha del Guadalquivir, en comunicación con la puerta del Puente por la calzada — *raṣīf* — que bordeaba el río, antes de llegar a la *munyat al-Naᶜūra*, fundación del emir ᶜAbd Allāh [1].

Hay noticia de la celebración de carreras de caballos *(malᶜab)* — no se dice en ella que tuvieran lugar en *al-muṣāra* — en el reinado del zīrī Bādīs, en la rambla *(al-ramla)* o arenal extramuros de la ciudad de Granada, llano próximo a la puerta de Bibarrambla *(bāb Ramla)*, ingreso subsistente hasta entrado el siglo XIX [2]. Respecto a los desfiles y ejercicios bélicos, al-Jušanī refiere haberse celebrado en el reinado de al-Mundir (273/886-275/888) y con asistencia de éste una gran parada o revista militar en el campo de *al-muṣallà* situado en *al-muṣāra* de Córdoba. El mismo autor soñó una noche encontrarse en esa *al-muṣāra* con cuatro personajes montados en sus respectivas cabalgaduras [3].

El infante don Juan Manuel, bien informado sin duda de las costumbres de los musulmanes españoles, se refiere en *El conde Lucanor*, en la primera mitad del siglo XIV, a un infante moro que salió de una ciudad musulmana «e mandó que saliesen allá todos los homes de armas, de caballo e de pie, y mandóles que trebajasen y le mostrasen todos los juegos de ar-

posterior al siglo X, lo mismo que las carreras de caballos, pues el arte de la equitación no se desarrolló en España hasta que los jinetes magribíes y sobre todo los oficiales ifrīqíes venidos a la Península al declinar el poderío omeya enseñaron a sus reclutas andaluces los métodos norteafricanos (*Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, tomo V. *España musulmana*, por E. Lévi-Provençal, Madrid 1957, p. 286).

1 Puede verse la situación de la *muṣāra* cordobesa en el «Plano esquemático de Córdoba en el siglo X», según Lévi-Provençal, inserto en el t. V de la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, fig. 100, p. 235.

2 E. Lévi-Provençal, *Deux nouveaux fragments des «Mémoires» du roi zīride ᶜAbd Allāh de Grenade* (Al-Andalus, VI, 1941, p. 261).

3 Julián Ribera, *Historia de los Jueces de Córdoba por Aljoxaní* (Madrid 1914), p. 16 del texto y 19 de la trad.

mas e trebejos, e vió los muros y las torres e las fortalezas de la villa» [1].

Otras referencias a *al-muṣāra* de Córdoba están en relación con su condición de vasto terreno llano a las puertas de la ciudad, no con la función permanente dicha. A ella llevó en 125/743 el gobernador de España Ṯaʿalaba ben Salama al-ʿĀmilī a varios millares de prisioneros árabes del partido medinés y berberiscos, que hizo vender «a la baja» hasta que, al llegar el nuevo wālī Abū-l-Jaṭṭār al-Ḥusām ben Ḍirār, éste ordenó ponerlos en libertad [2]. Pocos años después, en 138/756, las tropas del pretendiente ʿAbd al-Raḥmān, futuro emir primero de ese nombre, después de vadear el Guadalquivir, consiguieron en esa *al-muṣāra* cordobesa una victoria definitiva sobre los partidarios de Yūsuf al-Fihrī, último wālī o gobernador de la España islámica [3]. En el año 202/819, al-Ḥakam I mandó crucificar a 300 de los rebeldes sublevados del Arrabal a lo largo del arrecife que bordeaba la orilla derecha del Guadalquivir, desde *al-marŷ* (la pradera) hasta *al-muṣāra* [4]. De una *al-muṣāra* junto a Lorca hay noticia por haber tenido lugar en ella, en el año 207/822-823, una batalla entre las tropas del emir cordobés y los rebeldes de Tudmīr [5].

La palabra *muṣāra*, precedida del artículo, romanceóse, como tantas otras, desde fecha temprana. Una viña, *qui dicent de la almuzara*, figura en un documento del año 964 del Becerro del monasterio de San Pedro de Cardeña, y un *rivulo Almuzara* en tierra de Astorga otro de 1125 incluído en el Tumbo Astoricense [6].

1 Infante don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, cap. XI.

2 *Aŷbār Maŷmūʿa*, edic. Lafuente Alcántara (Madrid 1867), texto, pp. 44-45; trad., pp. 53-54; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p, 33; trad., p. 48; *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, t. IV, *España musulmana*, por E. Lévi-Provençal (Madrid 1950), pp. 30-31.

3 Ibn al-Qūṭiyya, *Historia de la conquista de España* (Madrid 1926), texto, p. 28; trad. Ribera, pp, 21-22; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 48; trad., p. 72.

4 Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, II, texto, p. 78; trad., p. 124; *Hist. de España*, t. IV, *España musulmana*, por Lévi-Provençal. pp. 107-109.

5 Ibn ʿIḏārī, *Bayān*. II, texto, pp. 83-84; trad., pp. 132-133.

6 M. Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes* (Madrid 1919), pp. 120 y 122

En alguna ciudad, después de la conquista cristiana y por poco tiempo, la *muṣāra,* destinada a fines semejantes, siguió llamándose con el mismo nombre castellanizado de almuzara; en otras, conservóse como topónimo hasta hoy. Pero, en general, el lugar destinado en las villas castellanas a los ejercicios ecuestres y militares llamóse desde el siglo XIII con las palabras derivadas del latín «coso» y «tela», aplicadas con carácter preponderante, sobre todo desde fines del siglo XV, al lugar donde se lidiaban toros, ejercicio o deporte muy en boga a partir de entonces [1].

La identidad entre almuzara, coso, corredera y tela — estas últimas palabras desplazaron rápidamente a la arábiga — queda bien patente en el «Fuero» castellano de Alcalá de Henares, que debió de redactarse bien entrado el siglo XIII recogiendo y romanceando disposiciones anteriores [2]. Ordena, en efecto, que todos los «cavaleros d'Alcala o de so termino que a cosso issieren (salieren) al almuzara, non lieven lanza ni astil agudo; e todos los omes que issieren el almuzara, ysparen o non contralen al cavalero» [3]. Lo más probable es que esta prohibi-

(el autor traduce el primer nombre por cercado); *Becerro gótico de Cardeña,* por el R. P. Luciano Serrano (Valladolid 1910), CCCLXIII, p. 369.

[1] Pedro de Alcalá, a comienzos del siglo XVI dice en su vocabulario granadino que se llamaba *rábba* — plural *ribáb* — «el cosso do corren el toro» (Petri Hispani, *De lingua arabica libri duo,* edic. Lagarde, Gotinga 1883, p. 158). Sebastián de Covarrubias define así el coso en los primeros años del siglo XVII: «La plaça o campo donde lidian los toros, *quasi corso,* porque los corren allí», y la tela «la que se arma de tablas para justar y de allí mantenerla» *(Tesoro de la Lengua Castellana o Española).* El *Diccionario oficial de la lengua española* (décima sexta edición) define el coso como «Plaza, sitio o lugar cercado, donde se corren y lidian toros y se ejecutan otras fiestas públicas». Y da como uno de los significados de tela, el de «Sitio cerrado dispuesto para lides públicas y otros espectáculos o fiestas». Desde el siglo XV, con la construcción de las plazas mayores en el centro de las villas castellanas, las lidias de toros, justas y torneos, convertidos en grandes espectáculos públicos, tuvieron lugar casi siempre en los magníficos escenarios que eran esas plazas.

[2] Leopoldo Torres Balbás, *Estudios de arqueología e historia urbana: Complutum, Qal'at 'Abd al-Salām y Alcalá de Henares (Bol. de la Real Acad. de la Hist.,* CXLIV, 1959, p. 177).

[3] *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares,* edic. y estudio de Galo Sánchez (Madrid 1919), § 170, p. 304.

ción no se refiera a una almuzara existente en Alcalá de Henares, villa cristiana formada en el siglo XIII alrededor del santuario de San Justo; será más bien disposición general, incluída en varios fueros. Antes aparece en el de Madrid, compilado a principios del siglo XIII, en el reinado de Alfonso VIII, en términos semejantes. En él se multa con 4 morabetinos a todos los que llevasen armas de hierro afiladas *in almuzara aut in le araual nel in villa aut in mercado aut in conzeio.* Una disposición añadida en 1219 ordena que el que «corriere en el coso con lanza o con astil agudo, peche II morabetinos» [1]. Al nombre arábigo de almuzara había sustituído ya el de coso.

En Madrid tal vez se refiera el primero a un lugar determinado, puesto que se conoce el de la tela o coso, del que existen referencias en el reinado de Carlos V y cuyo nombre, aplicado al mismo lugar, perduró hasta comienzos del siglo XIX. En 1529 la tela estaba entre el bosque del palacio (hoy Campo del Moro) y la nueva puente segoviana [2]. En el plano de Texeira figura la tela en un llano a la orilla izquierda del río Manzanares, a la derecha bajando al puente de Segovia por la puerta de este nombre o del Puente, entre esa carrera y el bosque real, bajo la puerta de la Vega [3]. Y en el mismo lugar figura en algún otro plano de principios del siglo XIX, en el que el bosque se ha convertido en unos jardines a la francesa, precedentes de los del actual Campo del Moro.

Desde la conquista de Zaragoza por Alfonso I el Batallador se llama almozara, nombre que ha perdurado hasta hoy, un extenso campo o término, de unos 4.300 cahices de extensión, de feraces tierras plantadas de cereales, viñas, moreras, olivos y huertas, situadas en los alrededores de la ciudad, en la orilla derecha del Ebro. Se riegan con una acequia, llamada de la Almuzara, derivada del río Jalón mediante un azud construí-

[1] Galo Sánchez, Agustín Millares Carlo, Rafael Lapesa, *Fuero de Madrid* (Madrid 1932), CIX y CXII, pp. 53 y 56.

[2] Carlos Fernández Casado, *Historia documentada de los puentes de Madrid (Rev. de la Bib., Arch. y Museo*, año XXIII, Madrid 1954, pp. 70-71).

[3] «Topographia de la Villa de Madrid descripta por don Pedro de Texeira, 1656».

do entre Castellar y Alagón, que proporcionaba agua a la Aljafería [1].

Nombre, relieve y situación parecen asegurar que esta almuzara, tan persistente en la toponimia, procede de una *al-muṣāra* de la Zaragoza musulmana, extendido después el apelativo a mayor superficie.

Una almuzara excepcional por su situación intramuros se cita en Segovia en una carta real de 1412 sobre el apartamiento de los judíos. Estaba asentada cerca del monasterio de Santa María de la Merced y en ella hallábase la sinagoga menor [2]. A principios del siglo XVII Colmenares incluye, entre los escasos rastros que los moros dejaron en la toponimia urbana, la calle de Almuçara [3].

En el nuevo Fez había en el siglo XIV una almuzara en las afueras de *bāb al-šarīʿa*, que el *Qirṭās* en una ocasión califica de *ŷanna* (jardín) y en otra de *faḥṣ* (campo); producía óptimas cosechas de trigo de rápida maduración [4]. En el mismo siglo, el oriental al-ʿUmarī llama *al-muṣāra* al jardín real de Fez, al que se subía el agua por una célebre rueda hidráulica [5]. Dicho jardín estaba, según Ibn Jaldūn, inmediato al palacio y en él alojó el sultán de Fez Abū-l-Ḥasan al rey de Granada, que fué a pedirle ayuda contra los castellanos, en el año 732/1331-1332 [6].

1 Hay documentos de 1140 y 1144 en los que se nombra la almozara. Según Asso, «almozara significa en Árabe tierra de sembrados porque el suelo de este término estubo antiguamente destinado para los granos más nobles» (Ignacio de Asso, *Historia de la economía política de Aragón*, Zaragoza 1947 [la primera edic. de 1798], pp. 59 y 284; Manuel Mora Gaudó, *Ordenanzas de la ciudad de Zaragoza*, Zaragoza 1908, pp. 162-163).

2 Fidel Fita, *La Judería de Segovia (Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, IX, 1886, pp. 289, 292 y 349-350).

3 *Historia De la Insigne Ciudad de Segovia*, por Diego de Colmenares (Segovia 1637), pp. 79, 488, 557, 558 y 631. En planos de Segovia de no hace muchos años aún figura la calle de la Almuzara, que desde la Refitolería, por detrás de la catedral, iba a la plaza de San Andrés.

4 *Qirṭās*. trad. Huici (Valencia 1918), pp. 36 y 40. Como *muṣallà* y *šarīʿa* son términos sinónimos, parece que el oratorio al aire libre estaba en Fez, como uno de los de Córdoba, en la *muṣāra*.

5 Al-ʿUmarī, trad. Gaudefroy-Demombynes (París 1927), p. 156.

6 Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères*, trad. Slane, tomo cuarto (París 1956),

Sentado en una tienda levantada en esa *al-muṣāra* de Fez, el depuesto Muḥammad V, muy bien recibido por el monarca marroquí, presenció el desfile de sus partidarios, según referencia de Ibn al-Jaṭīb recogida por Maqqarī [1]. El hecho tuvo lugar entre ramaḍān 760/agosto 1359, fecha en la que perdió el trono el monarca granadino, y el 17 šawwāl-762/20 agosto 1361 en la que salió de Marruecos rumbo a la Península. Esa *al-muṣāra* de Fez era el paseo favorito de sus vecinos desde el siglo XIV [2].

En el XVII refiere el viajero Charent que había en Marrākuš dos *al-muṣāras*, una grande y otra pequeña, hermosos jardines públicos, con naranjos, limoneros, palmeras, olivos, higueras y granados en filas, jazmines y otros arbustos y flores de olor, jardines a los que acudía todo el mundo a pasear [3].

En la *muṣāra* haríase probablemente el periódico alarde (del árabe *al-ʿarḍ*), inspección o revista de las tropas y contingentes militares, acostumbrado en todo el mundo musulmán [4]. En Marruecos, en el siglo XVI, lo realizaba el sultán cada tres meses [5]. En 1264 disponía Alfonso X, que los caballeros y pecheros de Madrid hiciesen alarde, en el que mostrarían las armas que poseían, dos veces al año, al mediar marzo y el día de San Miguel, respectivamente [6].

pp. 216-217. En la muy detallada obra de Robert Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XVe siècle*, dos vols. (París 1940 y 1947), no hay referencia alguna a *al-muṣāra*, por lo que parece era lugar desconocido en Ifrīqiya. Tampoco figura la palabra en la *Encyclopédie de l'Islam*.

1 Maqqarī, edic. de Būlāq, III, pp. 48 y 191, según cita de Dozy y Engelmann, *Glossaire*, p. 181.

2 Ibn Faḍl Allāh, ms., citado por Louis Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVe siècle* (Alger 1906), p. 236.

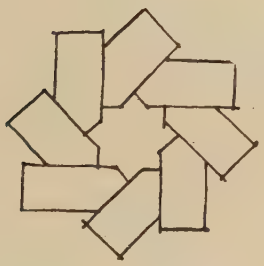
3 Dozy y Engelmann, *Glossaire des mots espagnols*, p. 182.

4 «*ʿArḍ*, parade militaire» (*Encyclopédie de l'Islam*, I, Leiden-París 1957, p. 645).

5 Al-ʿUmarī, trad. Gaudefroy-Demombynes, pp. XLI y 205.

6 Timoteo Domingo Palacio, *Documentos del Archivo general de la villa de Madrid* (Madrid 1888), pp. 95-102.

En resumen, parece poder afirmarse que en algunas ciudades importantes hispanomusulmanas se destinaba un vasto espacio llano en sus afueras para ejercicios hípicos y desfiles militares e hipódromo, que a veces servía también como oratorio al aire libre. En algún caso, después de la conquista cristiana siguió destinado a fines semejantes con el nombre de coso o tela. — L. T. B.



Disposición de los ladrillos en el trasdós de las luceras de los baños del palacio de Tordesillas.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

Al-Andalus, 3, 19. 47.
Al-Qanāṭir (Puerto de Santa María): mezquita y castillo de San Marcos, 14.
Alagón, 51.
Alcalá de Henares, 49, 50; San Justo, 50.
Alejandría, 1, 19, 20; Kūm al-Dikka, 19, 20.
Algeciras, 27, 30.
Almería: mezquita mayor, 14, 17.
Andalucía, 31.
Archipiélago griego, 19.
Astorga, 48.
Aviñón, 33.

Castellar, 51.
Castilla, 31, 34.
Córdoba, 3, 8, 9, 13, 14, 16-18, 46; *al-marŷ*, 48; alcázar nuevo, 34, 44; arrabal, 48; capilla de San Pedro, 7; mezquita, 1, 2, 4, 5, 8, 9, 13, 15, 39; *munyat al-Nāᶜūra*, 47; *muṣāra* y *muṣallà*, 46-48; palacio episcopal, 5; parque de al-Zaŷŷālī, plaza de ᶜAzīza, 45; puerta del Puente, 47.

China, 19.

Duero, 29, 31-34.

Ebro, 50.
Egipto, 19, 46.
España, 15, 19, 44, 48.

Fez, 46, 51; *al-muṣāra*, 51, 52; *bāb al-šarīᶜa*, 51; mezquita Qarawiyyīn, 9, 14, 18.
Francia, 34.
Fusṭāṭ, 19.

Gibraltar, 31.
Granada, 21, 24, 47, 51; *al-ramla*, 47; Alhambra, 20, 21, 23, 24, 26-28; Alixares, 26; *bāb al-Gudur* (puerta de las Albercas, 23; *bāb Ramla* (puerta de Bibarrambla), 47; baño real, 24, 25, 43; Casa real vieja, 1, 20, 22, 24. 25, 28, 43; cuarto de Comares, 25; cuarto Dorado, 25; exconvento de San Francisco, 26; Generalife, 22; mexuar, 25, 26, 28; mezquita real, 22; mirador de Daraxa, 26; museo de la Alhambra, 23; Partal, 22; patio de Comares, de los Arrayanes o de la Alberca, 25, 27; patio de los Leones, 25, 26; patio de

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Machuca, 25; patio del cuarto Dorado, 25; patio del Harem, 26; puerta del Vino, 25; *sabīḳa*, 26; sala de la Barca, 25, 26; sala de las Camas, 24; sala de las Dos Hermanas, 26, 27; sala de los Abencerrajes, 26; sala de los Mocárabes, 26; sala de los Reyes, 18, 26; Santa María de la Alhambra, 22; torre de Comares, 23-25; torre de la Cautiva, 23; torre de las Damas, 22; torre de las Infantas, 28; torre de Machuca, 24, 25; torre del Candil, 23; torre del peinador de la Reina o de la Estufa, 24, 25, 28; torre y puerta de la Šarīʿa o de la Explanada, 23.
Guadalquivir. 31, 47, 48.

Lorca: *al-muṣāra*, 48.

Madrid, 50, 52; campo del Moro, 50; puente de Segovia, 50; puerta de la Vega, 50; tela, 50.
Magrib, 1, 14.
Málaga: alcazaba, 19.
Manzanares, 50.
Marrākuš: *al-muṣāras*, 52; Kutubiyya, 3, 8, 9, 13, 15, 17; mezquitas almohades, 15.
Marruecos, 15, 19, 52.
Meca: Kaʿba, 16, 27.
Montiel, 28.

Palencia, 33.

Rabat: mezquita mayor, 15.

San Pedro de Cardeña, 48.
Segovia: almuzara, 51; calle de Almuçara, 51; monasterio de Santa María de la Merced, 51; sinagoga menor, 51.
Sevilla, 31, 39, 44; alcázar del rey don Pedro, 34, 39; baños, 45; Giralda, 39; mezquita almohade, 16; patio de las Muñecas, 34.
Sierra Elvira, 22.

Tarifa, 30.
Tinmallal: mezquita, 15, 17.
Tordesillas, 31-23, 39; baño del palacio, 1, 31, 33-45; monasterio de Santa Clara, 29, 33; palacio, 29, 31, 33, 34, 44, 53.
Tremecén: mezquita mayor, 14, 15, 17, 18.
Tudmīr, 48.
Túnez, 19.

Valladolid, 31.

Zaragoza, 50, 51; Aljafería, 51; almozara, 50.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd Allāh, 47.
ʿAbd al-Raḥmān I, 48.
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, 27.
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad V, 23-25, 27, 28.
Abū ʿĀmir ibn Šuhayd, 45.
Abū Ḥāmid Andalusī, 6, 7.
Abū-l-Ḥasan, 30, 32, 51.
Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf I, 23, 24, 25, 28.
Abū-l-Jaṭṭār al-Ḥusām ben Ḍirār, 48.
Abū-l-Walīd Ismāʿīl, 22, 23.
Al-Ḥakam I, 48.
Al-Ḥakam II, 1, 6, 7, 13.
Al-Ḥimyarī, 6.

Al-Jušanī, 47.
Al-Mundir, 47.
Al-ʿUmarī, 51.
Alcaudete (condes de), 7.
Alfonso VIII, 50.
Alfonso X, 52,
Alfonso XI, 30, 31, 33, 34, 44.
Alfonso (infante), 33.
Alfonso I el Batallador, 50.
Almagro Cárdenas, 21.
Almanzor, 5, 7, 8.
Antuña (P. M.), 16.

Bādīs, 47.
Beatriz, 33.
Blanca (doña), reina, 32,

Cabanelas (P. Darío), 21.
Carlos V, 50.
Colmenares, 51.

Charent, 52.

Dozy, 6.

Echevarría, 25.
Enrique (don), 28.

Fagnan, 6.
Fernando III, 44.
Furriel, 5.

Gamal Mehrez, 1, 20.
García Gómez, 27.
Goeje (de), 6.
Gómez Moreno (Manuel), 21, 24.
Gutierre (don), obispo de Palencia, 33.

Hernández Jiménez (Félix), 1, 19.

Ibn ʿIḏārī, 3, 6, 7, 13.
Ibn al-Jaṭīb, 22, 24, 27, 52.
Ibn Jaldūn, 51.
Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, 16.
Ibn Ŷubayr, 16.
Ibn Zamrak, 26, 27.
Idrīsī, 2, 5.
Isabel (infanta), 33.

Jones (Owen), 25.
Juan (don), infante, 22.
Juan Manuel (don), infante, 47.
Juana la Loca, 32.

Lafuente Alcántara, 21.
Lampérez y Romea (Vicente), 29.

Mahomad, maestro cantero, 34.
Maqqarī, 6-9, 24, 52.
María (doña), reina viuda, 32.
Morales (Ambrosio de), 3, 7-9, 12, 13.
Moya (Juan), 29.
Muḥammad I, 22.
Muḥammad V, 51, 52.
Muḥammad VII, Abū ʿAbd Allāh, 28.

Núñez de Guzmán (Leonor), 29, 31, 32, 38, 41, 44, 45.

Ocaña (Manuel), 7.
Oliver Asín (Jaime), 45.

Padilla (doña María de), 32, 33.
Pedro (don), infante, 22,
Pedro I, 28, 31, 33, 34.
Profeta (el), 27, 46.

Roa (P. Martín de), 3, 5, 7.

Saʿd Abū-l-Naṣr, 28.
Schiaparelli, 16.
Seco de Lucena (Luis), 28.

T. B. (L.), 1, 28, 45, 53.
Ṯaʿlaba ben Salama al-ʿĀmilī, 48.
Texeira, 50.

Urbano V, papa, 33.

Yáñez (Alfonso), 31, 32.
Yūsuf al-Fihrī, 48.

VARIEDADES

«SOBORBAL» EN EL ALJARAFE DE SEVILLA

Me propongo en esta nota identificar, simplemente, el nombre del lugar de procedencia de Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf (m. en 1191), místico destacado entre los santones andaluces, al que muchos recordarán por la anécdota de la gata negra, que jamás se apartaba de su lado, únicamente cariñosa con su dueño y con los hombres santos que le visitaban, todo ello según el relato de la *Risālat al-quds* del célebre murciano Ibn ʿArabī discípulo de este taumaturgo (cfr. las obras de Miguel Asín, *Vidas de santones andaluces*, con una preciosa semblanza de este ṣūfí, pp. 78-85; *El místico murciano Abenarabí*, extr. del «Bol. de A. de la H.», § 5; *El Islam cristianizado*, pp. 42 y 272, y *Crestomatía de árabe literal*, pasaje nº 17 con la anécdota de la gata).

Ante todo hay que advertir que el gentilicio de Abū-l-Ḥaŷŷāŷ o el nombre de lugar correspondiente, se reproduce de diversas maneras, entre las cuales hay que comenzar por señalar la única acertada.

Así, en el manuscrito escurialense de la *Takmila* de Ibn al-Abbār según la edición de Codera («Bib. Arab. Hisp.», t. VI, biogr. 2.083), se le llama a l - Š b r ī como procedente de un pueblo conocido por Š b r, gentilicio y topónimo del que no hace falta pensar en su vocalización ya que, como luego veremos, las grafías son inexactas.

También lo son en el manuscrito del Cairo de la misma *Takmila*, conforme a los complementos publicados por M. Alarcón y A. González Palencia (*Apéndice a la edición Codera de la «Tecmila»*

«Miscelánea de Estudios Arabes», p. 590), donde se le llama a Abū-l-Ḥaŷŷāŷ «al-Šbrbrī» como originario de cierto pueblo «al Este de Sevilla» (من اهل اشبيلية وهو منسوب الى قرية بشرقيها).

Exacta tiene que ser, en cambio, la grafía que da Ibn ʿArabī cuando dice ser aquel santón de «Šbrbl», alquería al este de Sevilla بشرق اشبيلية (*Futūḥāt*, ed. Cairo 1293 hég., t. I, p. 268), o «alquería en el Aljarafe a dos parasangas de Sevilla» قرية بالشرف على فرسخين من اشبيلية (*Risālat al-quds*, edic. de M. Asín, p. 19). Y digo que tiene que ser exacta, primero por ser la única que se repite varias veces en un mismo autor, y segundo porque nadie mejor que Ibn ʿArabī ha podido reproducir ese nombre, desde el momento en que se trataba de un lugar conocido por él como residencia de su maestro a quien iba a visitar allí con cierta frecuencia.

Establecida ya la grafía segura del topónimo, es ahora cuando procede intentar su vocalización. Mas recordemos, ante todo, que, a la vista de los diversos textos de Ibn ʿArabī, Miguel Asín leyó siempre Šbrbl como *Subárbol*, imaginando, como es natural, las vocales y el acento más aproximadas o convenientes a la interpretación de la grafía como topónimo romance, pero nunca, me parece, con la intención de identificarlo con un pueblo que se llame hoy así pues no creo haya noticia de que exista.

Ahora bien: esa lectura *Subárbol* no me parece convenga de ninguna manera. Lo procedente será leer Šuburbal, una vez que en el *Repartimiento* de Sevilla, según la edición de Espinosa, encuentro una alquería llamada *Soborbal* que es indudablemente la misma que Ibn ʿArabī escribe Šbrbl. Desde luego, variantes hay de este nombre en los manuscritos del *Repartimiento* según la edición de J. González (*Sobornal* E, *Solorbal* AB, *Sobrval* C, p. 111; *Sobuerval*, p. 118; *Sobernal*, p. 232 y *Sobuerva*, p. 373), mas no creo que haya que atender más que a la forma *Soborbal* una vez que es la reproducida por el editor después de haber restablecido el texto a base de los correspondientes cotejos. Es ésta además la única que coincide con la grafía árabe de Ibn ʿArabī (excepto *Sobrval*, que, de todas formas, hay que rechazar por esporádica e inconcebible dentro del conjunto).

En cuanto a la localización de *Soborbal*, podemos, ante todo,

asegurar que era, en efecto, «un pueblo» que Alfonso X donó al Concejo de Sevilla, con «cinquenta mill pies de olivar y de higueral», perteneciente al término de Aznalfarache (*Rep.* p. 111) que es la capital precisamente del *Aljarafe* o *Axarafe*. Ello nos permite ahora advertir que son erróneas todas cuantas menciones se hacen en textos árabes sobre la situación de Šuburbal al Este (شرق) de la capital andaluza, puesto que si *Soborbal* estaba en el Aljarafe, (شرف) es al Suroeste, y no al Este, donde se encontraba ese pueblo. Error que no aparece en los manuscritos de la *Risālat al-quds*, pero sí en el de la *Takmila* del Cairo y en la edición del *Futūḥāt*. Y error explicable por fácil confusión entre *fā'* y *qāf* sobre todo en textos orientales, una vez que aš-šaraf es voz típica del árabe español nada conocida, al parecer, fuera de aquí en el sentido de 'tierra dominante o en alto' (sentido, de todas maneras, pendiente de estudio en relación naturalmente con el español *ajarafe*).

La situación geográfica de la patria chica de Abū-l-Ḥaŷŷāŷ puede todavía determinarse mejor en vista de que en cierto documento de 1314 (existente en el archivo catedralicio de Sevilla, 3-3-27, registrado por J. González, *Rep.* II, 373) se cita «un olivar en *Sobuerva*», diciendo que está «junto al camino de Santo Domingo», camino que encuentro en la hoja nº 984 del «Mapa del Instituto Geográfico Catastral» (esc. 1-50.000) en el término de Bormujos (lindando con el de Aznalfarache, siempre, claro es, sobre el Aljarafe), el cual conduce en efecto, a una ermita de Santo Domingo, que acaso sea la que donó en 1253 Alfonso el Sabio al monasterio de Silos (Ferotin, *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos*, p. 199, *apud* J. González, *Rep.*, II, p. 304), citada, además como capilla sirviendo de cementerio, en el artículo de Madoz dedicado a Bormujos (*Dic. geográfico*, IV, p. 411).

Falta ahora la explicación etimológica de este antiguo topónimo. Mas no se espere de mí, pues no la sé dar. Desde luego, no es problema que se resuelva diciendo simplemente, que el *Soborbal* del *Repartimiento* «está por *Subarbol* del latin sub arbore» como asegura J. González (*Rep.*, I, p. 406). Para dar con el origen de un nombre de lugar hay que atender generalmente a muchas cosas. Por ejemplo, a la topografía, a los accidentes característicos del sitio, al aspecto de la toponimia circundante, etc., etc. Aquí, quizá tuviéramos

que poner la atención, por ejemplo, en el elemento b o r b de *Soborbal*, elemento que aparece en topónimos coincidentes con manantiales o corrientes de aguas sulfúricas, termales o b u r b u j e a n t e s (recuérdese *borbolla*, *borbollón burbuja*, etc). Habría que ver, entonces, si el emplazamiento de *Soborbal* aparece en relación con el inmediato arroyo *Repudio* (de r i v u p u t i d u, cfr. R. Menéndez Pidal, *Toponimia prerrománica*, p. 95), e incluso con *Bormujos* o con el río *Buerba* no muy lejano (cit. así en Rodrigo Caro, *Antigüedades*, Sevilla 1634, f. 29, río procedente de *Zufre* con aguas minerales), para proceder después, si nuestras sospechas tenían fundamento, al total análisis lingüístico e histórico del topónimo.

También habría que ver, en fin, si en los manuscritos del *Repartimiento* aparece alguna vez *Xoborbal* en lugar de *Soborbal*, aunque la conciencia de la pronunciación árabe y morisca de la *s* es tan clara y persistente en los castellanos que nada tiene de particular la reacción de los reconquistadores frente a tal fenómeno, reacción que explicaría la grafía y pronunciación *Soborbal* de los documentos cristianos, frente al *Šuburbal* de los textos árabes.

Jaime Oliver Asín.

LA VIA AUGUSTA Y EL ARRECIFE MUSULMAN

La vía Hercúlea y la vía Augusta.

La más vieja calzada de la Península parece haber sido la vía Hercúlea, de probable origen cartaginés, que, después de atravesar los Pirineos bordeaba la costa mediterránea para llegar a Cartagena.

Esa misma ruta utilizóse por los romanos para su red de vías de comunicación. Fué, sin duda, la terrestre más concurrida de Iberia, pues la comunicaba con Roma y la península itálica, con las Galias y, a través del valle del Ródano, con las regiones septentrionales del Imperio. Desde Narbona seguía por Barcelona, Tarragona, Sagunto y Valencia hasta Cartagena [1]. Augusto la prolongó con otra calzada que, arrancando de aquélla en Valencia, por Játiva *(Saetabi)*, Chinchilla *(Saltigi)*, Lezuza *(Libisosa)* y Cazlona *(Castulo)*, centro este último de caminos, llegaba, poco más a occidente de la última ciudad, a la frontera de la provincia Bética, señalada por un desaparecido arco de Jano Augusto, cuya exacta localización se ignora; estaría cerca de la confluencia del Guadalquivir y del Guadalbullón, próximo a Bejíjar, según Hübner [2].

1 Polibio conoció esta vía desde Ampurias a Cartagena cuando visitó Iberia por encargo de Escipión el Menor, a mediados del siglo II a. J.-C. *(La Arqueología de España*, por el Doctor don Emilio Hübner, Barcelona 1888, p. 98).

2 Aemilius Hübner, *Inscriptiones Hispaniae Latinae* (Berlín 1869) y *La Arqueología de España*, p. 99. Para la vía Augusta véase también R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique* (París 1940), p. 483. Estrabón, en el reinado de Augusto (66 a. J.-C., 24 d. J.-C.), menciona la «vía exterior» que iba de Italia a la Bética, en Iberia, por Tarragona, Tortosa, Sagunto, Játiva, *Castulo*, y Porcuna *(Abulco)* para seguir a los dos grandes centros comerciales que eran

De *Castulo* a Córdoba había por lo menos dos caminos, incluídos en el conocido Itinerario de Antonino (de principios del siglo IV en su redacción actual), uno por la orilla derecha y el otro por la izquierda del Guadalquivir [1]. También incluye el mismo Itinerario la continuación de ese camino de Córdoba a Sevilla *(Hispalis)* por Écija *(Astigi)* y desde Sevilla a la gran metrópoli atlántica de Cádiz *(Gades)*, donde la vía terminaba [2]. Excusado es ponderar la importancia de esta última ciudad, de remoto origen, en la época imperial.

Gran parte de la calzada descrita debióse a Augusto, bajo cuyo gobierno se construirían muchos trozos y renovarían otros. Consérvanse algunos miliarios que lo prueban al nombrarla vía Augusta y otros que dan noticia de su reparación por varios emperadores posteriores.

Comprueban también la existencia de la calzada los itinerarios de Roma a *Gades* que figuran en los vasos de las antiguas *Aquae Apolinares*, hoy Baños de Vicarrello, en Toscana, ofrecidos probablemente como exvotos por unos viajeros hispánicos en el siglo I o II de nuestra era [3].

La vía Augusta era, pues, la gran arteria, el camino principal y más frecuentado que unía por tierra la Península ibérica con Roma y la parte occidental del Imperio a través de las dos regiones más fértiles y pobladas de la España imperial romana, el valle del Guadalquivir y la costa levantina desde Valencia hasta el Pirineo. Al salir de la Bética, esa vía ascendía por el camino natural más fácil para llegar a Valencia desde el curso medio del Guadalquivir, es decir, por la

Córdoba y Cádiz (Estrabón, lib. III, 4, 9, edic. Antonio Garcia Bellido, *España y los españoles hace dos mil años, según la Geografía de Strábon*, Madrid 1945). No detalla Estrabón el trazado de la vía desde la costa levantina hasta *Castulo*.

[1] Se conservan dos puentes romanos de estas calzadas: uno cruzaba el arroyo Salado a oriente y poca distancia de Villa del Río; el otro salvaba el arroyo de Pedroches, a unos 2 kms. escasos al NE. de Córdoba.

[2] Itinerarios 7 y 8, pp. 67 y 68, en *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de don Eduardo Saavedra* el día 28 de diciembre de 1862, seg. edic. (Madrid 1914).

[3] *Ibidem*, apéndice segundo, p. 23; *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo II, *España romana* (Madrid 1935), pp. 567-569.

cuenca de su afluente el Guadalimar, y después del Guadalén, que lo es de éste, para alcanzar el campo de Montiel, al sudeste de la Mancha, y seguir desde él por Chinchilla y Játiva hacia el Mediterráneo.

La ruta axil de al-Andalus.

La excelente construcción de las calzadas romanas más importantes permitió su utilización por los invasores musulmanes, cuyo dominio de la Península facilitaron. Algunas quedaron abandonadas; otras sufrieron modificaciones en su trazado, como la vía Augusta. Veamos cuáles fueron éstas.

a) Carecían los musulmanes de vocación marinera. No interesaba al islam español la navegación atlántica, por lo que Cádiz perdió su antigua importancia para convertirse en una población pequeña; lo seguía siendo cuando en el siglo XIII se adueñó de ella Alfonso X. Eran obligadas en cambio las relaciones intensas con Marruecos, por la unidad de religión e idioma de las dos comarcas y su unión en ocasiones bajo un mismo soberano. El tráfico se desplazó naturalmente hacia el puerto andaluz más próximo a la costa africana, es decir, hacia Algeciras. En su misma bahía, y a muy poca distancia, hubo una importante ciudad romana, *Carteia*, destruída o arruinada cuando la invasión islámica o poco antes [1], a la que sustituyó Algeciras. De Córdoba conducía una calzada a *Carteia;* con una desviación hacia Occidente muy cerca ya de esta ciudad, continuaría utilizándose hasta la conquista de Algeciras por Alfonso XI en 1344 [2].

b) El reino visigodo, al establecer su capitalidad en Toledo en

1 Leopoldo Torres Balbás, *Ciudades yermas hispano-masulmanas (B.R.A.H*, CXLI, 1957, pp. 17-218).

2 Hircio señala patentemente la calzada de *Corduba* a *Carteia* por *Ventipe*, *Márucca* y *Munda* (cita de Fernández Guerra al contestar a Saavedra en *Discursos leídos ante la R. A. de la H. en la recepción... de don Eduardo Saavedra*, segunda edic., p. 44. Parece comprobar la existencia de esa calzada de *Corduba* a *Carteia* la dispersión del ejército de Cn. Pompeyo, derrotado en Munda el año 45 antes de J.-C.; parte de los fugitivos se refugiaron en Córdoba y los restantes, con su jefe, en *Carteia (Bel. Hisp.*, XXXII, 4, según cita de Thouvenot, *Essai sur la... Bétique*, p. 475).

una época en la que las comunicaciones con otros países eran difíciles y escasas, debió de alterar en parte el tránsito por las calzadas romanas. Toledo se convertiría en centro de caminos radiales. Al invadir los musulmanes la Península hubieron de subir a la meseta inferior de Castilla para apoderarse de la capital y completar la conquista del reino visigodo. No hay noticia de ninguna calzada romana de importancia que fuese, más o menos directamente, desde Córdoba a Toledo atravesando los puertos de Sierra Morena. El hallazgo de un miliario en el arroyo de Gualmasón, cerca de La Carolina, pudiera ser indicio de su existencia [1]. Según el Itinerario de Antonino la comunicación de Córdoba y Toledo se hacía siguiendo la vía Augusta hasta Alhambra *(Laminio)*, en la Mancha, para continuar por otra que desde ese cruce de caminos conducía a Toledo por Consuegra *(Consabro)* [2]. Los musulmanes utilizaron sobre todo dos caminos, tal vez nuevos y desde luego más directos, de Córdoba a Toledo atravesando los puertos de Sierra Morena [3].

c) Aunque sin la importancia que tuvo en la época visigoda como Corte del reino, Toledo en la musulmana fué una de las ciudades más populosas y principales de al-Andalus, capital de la Marca o frontera media, desde la que salían las periódicas expediciones musulmanas a sus campañas contra los cristianos del norte. La ruta axil que desde Algeciras, pasando por Córdoba, llegaba a Toledo continuaba en dirección nordeste por un camino natural a la vez que calzada romana, bien estudiada y conocida, que desde la ciudad del Tajo seguía por el valle inferior del Jarama y el de su afluente el Henares, pasando por *Complutum* (inmediaciones de Alcalá de Henares) para, a través de la Sierra Ministra, de escasa elevación, alcanzar fácilmente el del Jalón y por Medinaceli *(Ocilis)* y la nueva ciudad de Calatayud, que sustituyó a la cercana romana *Bilbilis*, destruída o abandonada, llegar a Zaragoza [4]. Atravesando el Ebro por su viejo

[1] Hübner, *Inscrip. Hisp. Latinae*, nº 4.697, p. 628.

[2] Itinerarios 29, 30 y 31, pp. 78-79 de los *Discursos leídos ante la R. A. de la H. en la recepción... de don Eduardo Saavedra.*

[3] Félix Hernández Jiménez, *El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana*, apud *Al-Andalus*, XXIV, 1959, pp. 1-62 y T. B., *Ciudades yermas*, apud *B. R. A. H.*, CXLI, pp. 80-81.

[4] Itinerario 25 del de Antonino, del que se conservan unos pocos miliarios

puente, seguía a Barcelona (Tarragona estaba yerma), en donde volvía a unirse con la vía Augusta para cruzar el Pirineo por el Pertús y seguir a Narbona. Podrían aducirse abundantes referencias respecto al uso de esta vía bajo el dominio musulmán de la Península. También

la acreditan los nombres de algunas puertas de las cercas de las ciudades de tránsito, que en las islámicas acostumbraban llamarse con los de las principales a que conducían los caminos que de ellas arrancaban. La puerta del Puente, a mediodía de Córdoba, también se llamaba de Algeciras (*bāb al-Ŷazīra al-jaḍrā'*). En la parte oriental del recinto de la misma ciudad se abrían dos, una nombrada de Zaragoza *(bāb Saraqusṭa)* y otra de Toledo *(bāb Ṭulayṭula)*. En esta

de Augusto y otros de emperadores posteriores (calzada de Mérida a Zaragoza por Toledo), p. 76 de los *Discursos leídos ante la R. A. de la H. en la recepción... de don Eduardo Saavedra*, seg. edic. Acerca de la vía de Toledo a Zaragoza puede verse *Talamanca y la ruta olvidada del Jarama*, por Leopoldo Torres Balbás, de inmediata publicación en el *B. R. A. H.*, CXLVI, 1960).

última se unían, dice Ibn Baškuwāl, citado por Maqqarī, «las tres calzadas, que saliendo de la isla de Cádiz, iban a Carmona, Córdoba, Zaragoza, Tarragona y Narbona para internarse después en el continente» [1]. Un ingreso en la cerca de Zaragoza conocíase por puerta de Toledo [2].

En resumen, en la época imperial romana la calzada de mayor tránsito de la Península, que la comunicaba con el exterior (la Europa de nuestros días), de gran importancia militar, política y comercial, al relacionar entre sí y con Roma y el mundo occidental las regiones ibéricas más fértiles y pobladas, era la vía Augusta. Desde Cádiz, por Sevilla, Córdoba, Cazlona, Chinchilla, Játiva, Valencia, Tarragona y Barcelona llegaba a Narbona. Las mesetas centrales ibéricas quedaban apartadas de esa pasajera ruta.

La vía axil de al-Andalus — España musulmana —, coincidente con la anterior en algunas partes de su recorrido, arrancaba de Algeciras, y cruzando el Guadalquivir por el puente de Córdoba, el Tajo por el de Toledo y el Ebro por el de Zaragoza — los tres puentes capitales para las comunicaciones peninsulares, defendidos por esas ciudades — llegaba a Barcelona y proseguía atravesando el Pirineo para alcanzar, como la romana, Narbona. A diferencia de ésta, penetraba en la meseta inferior, pero tan sólo bordeaba la más elevada de la vieja Castilla, dejando a trasmano la región atlántica y la costa levantina [3].

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 124-125 y 303-306 según cita de Manuel Ocaña y Jiménez, *Las puertas de la medina de Córdoba* (Al-Andalus, III, 1935-pp. 143-151).

[2] Entre otros documentos del siglo XII se cita la puerta de Toledo en Zaragoza en una confirmación de dádivas anteriores de Alfonso VII, fechada dieciséis años después de la conquista de la ciudad (1134) (José Mª Lacarra, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, apud. *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, II, Zaragoza 1946, doc. 86, pp. 538, 539).

[3] Estas líneas no son más que un primer rápido y provisional esquema de un estudio sobre variación de los caminos más pasajeros en las diversas etapas históricas, estudio iniciado entre nosotros por don Gonzalo Menéndez Pidal en su obra *Los caminos en la Historia de España* (Madrid 1951).

El arrecife: eco y vestigios en la Edad Media de la calzada romana.

Los musulmanes españoles sintieron lógica admiración por las obras y construcciones, muchas ruinosas, de la civilización romana, y entre ellas por las calzadas, aún en uso después de varios siglos de tránsito y abandono. A los escritores llegó la noticia, unida con frecuencia a relatos legendarios nacidos por el sobrehumano esfuerzo que representaba su construcción, de la gran calzada que unió Cádiz con Narbona.

En la primera mitad del siglo X al-Rāzī escribió, según la corrompida e indirecta versión que de su obra geográfica se conserva, estar Carmona «sobre azerrife (arrecife = *raṣīf*) que se comienza en la su puerta de Narbona. Et de Carmona a Narbona ha mil migeros (millas). Et quien saliese de Carmona et fuese a Narbona, nunca saldrá de arrezife (es decir, del camino empedrado o enlosado), sinon quissiere. Et este arrezife mandó fazer Ercoles quando fizo fazer los concilios (columnas o templos)» [1]. A la vista de una traducción portuguesa (de otra de ese idioma procede la romanceada citada) del perdido texto árabe, Lévi-Provençal interpretó que el arrecife, es decir, la calzada romana, iba de la puerta de Cádiz a la de Narbona [2]. Ya se dijo antes cómo Ibn Baškuwāl, en el siglo XI, cuando Cádiz era poco más que una aldea, aludía a las calzadas de esa isla a Narbona.

Con posterioridad a Rāzī, al-Ḥimyarī, colector de abundantes noticias de obras anteriores, escribió que Ecija estaba situada en el arrecife *(raṣīf)*, camino de comunicación de mar a mar, y Baiŷara (Montoro, la romana *Epora*) en la vía mayor *(al-maḥaŷŷa al-ʿuẓmà)* que arrancaba de la puerta de Narbona para llegar a la de Córdoba pasando por la de Montoro [3].

[1] *Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rasis*, por don Pascual de Gayangos *(Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII, Madrd 1852, p. 57).

[2] E. Lévi-Provençal, *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī* (Al-Andalus, XVIII, 1953, p. 95).

[3] E. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au Moyen Age d'aprés le Kitāb ar-Rawḍ al-miʿṭār* (Leiden 1938), texto, pp. 15 y 56; trad., pp. 21 y 71.

Los musulmanes llamaban *al-raṣīf* a todo camino enlosado o empedrado, como lo estaban las principales calzadas romanas y entre ellas la vía Augusta. Emires y califas mandaron reparar los caminos antiguos, sobre todo en torno a Córdoba, y construir otros nuevos, como el que conducía a Madīnat al-Zahrā', auténtico arrecife por las piedras que formaban su suelo.

El más conocido *raṣīf* cordobés era la calzada de fábrica que bordeaba la orilla derecha del Guadalquivir, en la que se abría la puerta del Puente o de Algeciras, citada ya en tiempos de al-Ḥakam I. Según Ibn Ḥayyān se extendía desde el ángulo oriental de la *madīna* hasta el occidental del Alcázar, para continuar después bordeando el zoco mayor *(al-sūq al-ᶜuẓmà)* hacia el llano en el que estaban la *muṣāra* y una de las *muṣallàs* [1]. Este arrecife de Córdoba fué reconstruído totalmente, con piedras labradas, en 827 / 212 por orden de ʿAbd al-Raḥmān II y bajo la dirección de Aḥmad al-ᶜUtbī [2].

«De unos y de otros [caminos romanos] se descubren por toda España grandes trozos, que en el Andalucía se distinguen con el nombre del Arrecife (voz que en Arabe vale lo mismo que la Calzada)», escribió Ambrosio de Morales en la segunda mitad del siglo XVI [3]. Los restos y el recuerdo de la gran vía romana han perdurado a través de cerca de 2000 años y aún se siguen llamando arrecifes en el valle del Guadalquivir los restos de viejos caminos empedrados.

L. T. B.

[1] E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III (París 1953), pp. 378-379.

[2] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, I, fº 140 *r*, según cita de Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III, p. 378; *Bayān*, II, texto, p. 93; trad., p. 148.

[3] *Las antigüedades de las ciudades de España*... que escribía Ambrosio de Morales (Madrid 1792), p. 114. En el conocido *Dicc.* de Madoz, publicado a mediados del siglo XIX, abundan las referencias a arrecifes en los pueblos y agrupaciones urbanas del valle medio del Guadalquivir.

IBN AL-ŠAMIR, POETA-ASTRÓLOGO EN LA CORTE DE ʿABD AL-RAḤMĀN II

Los cronistas árabes, con voz unánime, nos presentan al emir ʿAbd al-Raḥmān II como uno de los monarcas más cultos que ocuparon el trono de Córdoba. Desde muy joven, en efecto, demostró una decidida inclinación a las letras y, cuando más tarde subió al poder, se convirtió en protector de literatos y hombres de ciencia, rodeándose de un séquito de filósofos y poetas que eran casi todos, al mismo tiempo, astrólogos. Porque él mismo, además de estudiar con provecho en principio la tradición y la poesía árabe, se había interesado igualmente por las ciencias ocultas, y era muy aficionado a levantar horóscopos y a interpretar los sueños; no es, pues, extraño que en torno suyo se congregara ese nutrido círculo de poetas-astrólogos que dieron una tónica especial a las relaciones cortesanas de la época.

Es interesante conocer cómo se conducían estos curiosos personajes en presencia del emir, dentro de palacio y fuera de él, y también en qué términos se manifestaban en su trato privado, así como las circunstancias que concurrían en su trabajo poético. En general, los versos que han llegado hasta nosotros son escasos y, salvando notables excepciones, no suelen ser de muy positivo valor estético; pero casi todos sus autores tienen una biografía pintoresca y los retazos anecdóticos recogidos por los cronistas nos suministran curiosos pormenores que casi siempre rebasan el marco de la actividad literaria propiamente dicha. Algunos de estos relatos son luminosamente representativos; otros, en cambio, leídos hoy — cuando ya no vemos con suficiente claridad su adecuación a los hechos contemporáneos —, pierden buena parte de su fuerza inicial; pero todos ellos son valiosos para la referencia histórica y social pues nos ilustran ampliamente sobre el carácter de la época y aun de la propia realeza.

Examinaremos hoy el caso de Ibn al-Šamir [1], poeta que disfrutó de gran privanza e intimidad con el emir cordobés. Sobre sus orígenes tenemos datos imprecisos, y esta imprecisión comienza ya en la persona de su padre, al-Šamir ibn Numayr: unos biógrafos nos dicen que era mawlà de los omeyas en Oriente y vino a establecerse en al-Andalus donde permaneció hasta su muerte; pero otros aseguran que, después de haber estudiado en Córdoba, marchó a Oriente, se estableció en Egipto y allí murió [2]. Por lo que respecta a nuestro poeta Ibn al-Šamir, tropezamos inicialmente con cierta confusión en su propio nombre, pues mientras unos autores le llaman ʿAbd Allāh, otros lo nombran ʿAbd al-Raḥmān, y aun en el apellido hay diferencias de vocalización, pues al lado de Ibn al-Šamir encontramos también Ibn al-Šimr; finalmente, Ibn al-Faraḍī le hace natural de Huesca, mientras Ibn Saʿīd en el *Mugrib* le llama «al-Qurṭubī», «el cordobés». Ahora bien, todas estas diferencias no afectan a la identidad del poeta, pues las alusiones cotejadas en fuentes dispares se refieren evidentemente a un único personaje.

Éste, en los comienzos de su vida profesional parece que fué preceptor de la poderosa familia de los Banū Abī ʿAbda [3], pero su vida toda está ligada a la del emir ʿAbd al-Raḥmān II con quien le unía una amistad que databa desde la infancia. Según advierten sus biógrafos, Ibn al-Šamir tenía un carácter tan agradable y dulce que ga-

[1] Hemos utilizado para su estudio las siguientes fuentes: Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIqd al-farīd*, ed. Būlāq 1293, I, 322-3, II, 366 (ed. Aḥmad Amīn III, 61-2, IV, 493-4); al-Jušanī, *Jueces de Córdoba*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid 1914, p. 95=117 (ed. Ḥusaynī, Cairo 1373 h., p. 83); Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj iftitāḥ al-Andalus*, ed. Gayangos y trad. J. Ribera, Madrid 1926, p. 60 = 48; *Ajbār Maŷmūʿa*, ed. y trad. E. Lafuente Alcántara, Madrid 1867, p. 137 = 121; al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn*, Cairo 1373 = 1954, p. 280; Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj ʿulamāʾ al-Andalus*, ed. Codera, Madrid 1891, nº 689; Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-muqtabis*, ed M. ibn Tāwīt, Cairo 1372 = 1952, p. 221, nº 505; Ḍabbī, *Bugyat al-multamis*, ed. Codera y Ribera, Madrid 1885, nº 845; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, ed. Dozy, II, 83, 87-8, 95, trad. Fagnan, II, 131, 139, 150; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, ed. Šawqī Ḍayf, Cairo, I, pp. 47, 50-1, 124-7; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices...*), p 62; Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, ed. Lévi-Provençal, Rabat 1934, p. 20 (Beyrouth 1956, p. 18); Maqqarī, *Analectes*, II, 90, 414 (ed. Cairo, IV, 126, V, 147).

[2] Zubaydī, *Ṭabaqāt*. 280; Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, nº 505; Ḍabbī, *Bugya*, nº 845.

[3] Zubaydī, *loc. cit.*

naba el corazón de quien le trataba. Esto sería lo que le granjeó la simpatía del príncipe ya en su tierna edad; pero después, siendo aún adolescentes, cuando todavía no había indicios materiales de que ʿAbd al-Raḥmān sería jurado heredero, se dice que su amigo Ibn al-Šamir le anunció, por vía de astrología, que había de obtener el trono. Y cuando efectivamente sucedió esto, el emir le colmó de favores y le asignó un doble estipendio: como poeta y como estrellero [1].

Alcanzó altos cargos en palacio y fué tan íntima su unión con el emir que se permitía con él confianzas extraordinarias. Así se refleja en la mayor parte de los relatos conservados. Puede servir de ejemplo aquél que nos refiere cómo Ibn al-Šamir se presentó un día en palacio ataviado, según la moda iraquí adoptada entonces en al-Andalus, con una vistosa túnica del ʿIrāq y una capa también del ʿIrāq; comenzaron a beber y queriendo el emir chancearse de su poeta, recordándole los tiempos de estrechez pasados en su juventud, le dijo:

— ¡Hola, Ibn al-Šamir! Te has puesto una pieza del ʿIrāq sobre otra; ¿qué has hecho de aquella capita rapada, tejida con hilos tan bastos que parecían raíces, y que te ponías para venir a verme cuando yo era niño?

— La he cortado — contestó rápido el poeta —, y he hecho con ella una albarda y unas cinchas para tu mulo tordillo.

Quería dar a entender con esto que también ʿAbd al-Raḥmān había atravesado días difíciles en sus primeros tiempos, ya que, siendo infante, no poseía más que aquel mulo tordillo, pues en realidad sólo mejoró su suerte cuando murió un hermano suyo presunto heredero del trono [2].

En otra reunión cortesana el emir ʿAbd al-Raḥmān, que era muy crédulo en lo que se refiere a la astrología, hablaba sin embargo desdeñosamente de ella. Ibn al-Šamir, que estaba presente y era el mejor de sus astrólogos según Ibn Ḥayyān, saltó al punto y quiso demostrarle la verdad de sus predicciones, pidiéndole que le pusiera a prueba del modo que quisiera.

— Bien — le dijo el emir —, si adivinas por cuál de las puertas

1 Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 125.

2 Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*, p. 60 = 48; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 125.

de este salón he de salir cuando me levante de aquí, entonces daré crédito a tu ciencia.

Ibn al-Šamir levantó rápidamente un horóscopo y escribió sus deducciones en un pliego que después selló cuidadosamente. El emir a su vez, mandó abrir una puerta nueva en la pared occidental del aposento, junto al sitio donde se hallaba sentado, y salió inmediatamente por ella; de esta manera no efectuó la salida por ninguna de las cuatro puertas que ya existían antes. Pero cuando abrió el pliego cuál no sería su asombro al encontrar consignado en él todo lo que había hecho [1].

Ibn ʿAbd Rabbihi, en *al-ʿIqd al-farīd*, nos describe una escena de tono distinto a las anteriores pero también muy característica; aquí ya se percibe la solemnidad, el ceremonial, el protocolo que el emir había introducido en las formas palatinas: el monarca habla a través de su valido, el eunuco Naṣr, y sobre los poetas gravita el respeto que les infunde el soberano. Dice así:

El emir ʿAbd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam se irritó cierta vez con sus comensales y ordenó al fatà Naṣr que los borrara del «registro de las dádivas» *(dīwān ʿaṭā'ihi)*, y que no los reemplazara con otros. Pero al cabo de unos días, se acordó con añoranza de ellos y dijo a Naṣr:

— Siento nostalgia de aquellos amigos.

— Ya han sufrido un buen correctivo de la cólera del emir—respondió Naṣr —; ahora, si el emir quiere que mande a buscarlos, así lo haré.

— Envía, pues, por ellos — ordenó ʿAbd al-Raḥmān.

Vinieron los poetas y en todos se notaba la tristeza en que les había sumido la ira del emir; organizaron la tertulia pero sin demostrar tanta alegría ni tanta viveza en las conversaciones como otras veces solían. Entonces el monarca omeya dijo a Naṣr:

— ¿Qué es lo que les ha quitado a estos la alegría?

— ¡Dios guarde al emir! — contestó el eunuco —; es que en ellos pesa la cólera que tú les has manifestado.

— Diles que les perdono — repuso ʿAbd al-Raḥmān —, y que pongan cara alegre.

Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 126.

Entonces se levantó el poeta y astrólogo Ibn al-Šamir y, arrodillándose ante el monarca, recitó un poema reprendiendo a sus compañeros que cerró con estos dos versos de extraordinaria agudeza dirigidos al emir:

¡Oh tú, que eres la clemencia de Dios sobre sus criaturas,
y cuya generosidad se desborda en todo instante!
¡Si rechazas la compañía de los pecadores,
muy pocos serán los hombres que puedan gozar de compañía! [1]

Anotemos de pasada que este relato es particularmente valioso porque en él vemos declarada explícitamente la existencia de esa oficina o «registro» *(dīwān al-ᶜaṭā')* que el emir tenía organizado para pagar al coro de poetas que le rodeaban. Por lo demás, comprobamos como siempre que nuestro poeta llevaba la voz cantante en las tertulias palatinas. Como también, a través de sucesivas alusiones de los cronistas árabes, veremos a Ibn al Šamir moverse de continuo al lado del emir, interviniendo en delicados e íntimos asuntos de palacio. Él fué quien dictó la inscripción que llevaba el sello oficial de ᶜAbd al-Raḥmān II. Se dice que éste tenía en un principio un sello propio que se extravió, y por más que lo buscaron no pudieron encontrarlo. Entonces ordenó que se volviera a grabar el de su abuelo ᶜAbd al-Raḥmān I. El ministro Naṣr salió para cumplir esta orden y mandó llamar a Ibn al-Šamir, preguntándole qué inscripción debería emplear, a lo que el poeta respondió:

El sello del nuevo reinado
que refrendará las órdenes ante el pueblo,
será: «ᶜAbd al-Raḥmān está satisfecho
con el decreto de Allāh» [2].

Y estos versos agradaron tanto al emir que, efectivamente, los hizo grabar en su sello.

El monarca omeya estimaba mucho las dotes de improvisación

[1] Metro *mutaqārib*, rima *bū*. Ibn ᶜAbd Rabbihi, *ᶜIqd*, I, 322-3.

[2] Metro *ramal*, rima *āḍī*. Cfr. Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, ed. Dozy, II, 83, trad. Fagnan, II, 131-2. Véase también Maqqarī, *Analectes*, I, 221; Lévi-Provençal, *Historia de la España Musulmana*, trad. esp. de E. García Gómez (tomo IV de la *Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal), p. 165.

poética que pudieran tener los hombres que le rodeaban [1], y estaba encantado con el estro de Ibn al-Šamir y su facilidad para repentizar versos. Se cuenta que cuando el soberano cordobés regaló a una de sus esclavas un collar que le había costado 10.000 dinares [2], uno de sus visires se atrevió a hacerle algunas consideraciones sobre la enorme suma gastada, cosa que no agradó mucho al emir, quien le replicó:

— ¡Ay de ti!; la que ha de lucir esa alhaja es otra joya más preciosa que ella, más estimable, más digna. Si con estas piedras brilla su rostro y es su hermosura más grata a los ojos, también Dios creó joyas que brillan y cautivan los corazones. ¿Es que hay entre las joyas de la tierra, entre sus más estimadas preseas, entre las dulzuras de sus mayores placeres y goces, cosa más agradable a los ojos, conjunto tal de perfecciones como un rostro en el que Dios acumuló todas las bellezas y que dotó con todos los atractivos de la hermosura?

Después, volviéndose hacia Ibn al-Šamir que estaba presente, le dijo:

— ¿Qué se te ocurre a ti sobre este asunto?

Y nuestro poeta le contestó:

¿Acaso se pueden comparar los rubíes y las perlas
a aquélla que aventaja en esplendor al sol y a la luna?
¿A aquélla cuya forma creó en el principio la mano de Dios,
pues nadie sino Él hubiera podido crearla?
¡Honra, pues, en ella a una joya fabricada por Dios,
ante la cual son despreciables las del mar y de la tierra!
Para ella creó Dios cuanto hay en cielos y tierra
poniéndolo bajo su dominio.

Entonces el emir, continuando en el mismo metro y en la misma rima, declamó a su vez:

Tus versos ¡oh Ibn al-Šamir! aventajan a toda poesía,
y exceden a cuanto puede concebir la mente y la razón.

[1] Véase, por ejemplo, el caso de al-Zaŷŷālī (Maqqarī, *Analectes*, II, pp. 414-15), al que una improvisación oportuna le valió un alto cargo.

[2] En *Analectes*, II, 224, se dice que esta esclava era su favorita Ṭarūb, y se hace subir a 100.000 dinares la suma gastada.

Cuando los oídos los perciben, llevan su magia al corazón
con abundancia tal que excede a la misma arte mágica.
¿Creó acaso Dios, entre todas sus obras,
cosa más grata a los ojos que una hermosa virgen,
en cuya mejilla ves la rosa sobre el jazmín
como vergel que brilla engalanado con sus flores?
Si me fuera dado, prendería mi corazón y mis ojos
como un collar en su cuello y en su pecho [1].

Y en seguida mandó que le dieran un talego con 500 dinares. Salió el poeta con un esclavo que llevaba el dinero y cuando se alejaron del emir, el esclavo le preguntó:

— ¿Dónde está situada la luna esta noche?

— Bajo tu brazo, amigo mío — le contestó Ibn al-Šamir [2].

Tanta afición tenía el emir ʿAbd al-Raḥmān a su poeta, que le cursaba invitaciones personales en verso para organizar partidas literarias o para beber. Una de estas invitaciones que se nos ha conservado [3], puede contarse entre las primeras poesías báquicas que se compusieron en la España musulmana, y en ella aparece ya el tema del vino asociado al del jardín, lugar éste muy grato para beber en los días de verano, según apuntan los preceptistas árabes del género [4]. Otras veces salían de cacería, sobre todo a la caza de grullas por la que el emir sentía verdadera pasión. Un día muy frío de invierno fueron a ella, como otras veces, pero pasaron tanto frío que Ibn al-Šamir, aterido, clamó:

[1] Metro *ṭawīl*, rima *rī*. Cfr. *Ajbār Maǧmūʿa*, pp. 137 = 121; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, ed. Dozy, II, 95, trad. Fagnan, II, 150; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices* ..), p. 62. Hemos conservado en nuestro texto la traducción de Lafuente Alcántara, aunque retocada en algunos puntos. — Fueron traducidos en verso castellano por Conde en su *Historia*, y por Valera en su versión de la obra del barón de Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia;* también fueron vertidos al inglés por Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. 21.

[2] El esclavo pregunta irónicamente por la posición de la luna, esperando una explicación técnica de Ibn al-Šamir que, como astrólogo, podía darla; pero éste le contesta jugando con el doble sentido de la palabra *qamar* que significa efectivamente «luna», pero que en lenguaje de la alquimia equivale a «plata».

[3] Cf. Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, pp. 50-1.

[4] Véase por ejemplo al-Nawāǧī, *Ḥalbat al-ḳumayt*, ed. Cairo, 1357 = 1938, p. 23.

Por ventura, ¿estamos hechos de hierro
o tallados en dura roca?
Todos los veranos salimos a invadir tierra enemiga,
pero todos los inviernos nos invaden a nosotros las grullas.
Cuando vemos la tierra cubierta por la nieve
que se extiende sobre ella como una alfombra blanca,
y sentimos las narices cortadas
por las navajas del viento,
pedimos con ansia la muerte, la desaparición;
anhelamos el momento de la aniquilación [1].

En fin, tales cosas dijo en este poema que considerándose ofendido ʿAbd al-Raḥmān no tuvo más remedio que encarcelarlo. Desde la prisión pidió entonces clemencia al emir con los siguientes versos:

Dile a aquél que en las tierras de Occidente
es para las criaturas una eterna primavera:
«que no se me niegue de ti
lo que alcanza a todas las gentes» [2].

Se refería, claro está, a la clemencia del monarca.

También el emir omeya lo solía llevar consigo en sus expediciones militares. A este respecto tenemos varios testimonios. Uno de ellos, en el que se insiste sobre la sabiduría astrológica de Ibn al-Šamir, nos refiere cómo, al volver de una de sus campañas, ʿAbd al-Raḥmān mandó plantar las tiendas en el *Faḥṣ al-Surādiq*, a la vista de Córdoba, aplazando la entrada en la ciudad hasta la mañana siguiente, con objeto de entrar en perfecto orden militar. Ibn al-Šamir que le acompañaba, le dijo:

— Esto no ha de suceder como tú pretendes. Esta noche has de pasarla en tu alcázar.

— ¡Por Dios! — contestó el emir irritado —, ¡esta noche no entraré en él!

— ¡Por Dios! — replicó el poeta —, ¡entrarás en él quieras o no quieras! Y además te digo que yo iré en el camino con un atuendo parecido al tuyo. ¡Ya lo verás!

Era aquél un día de verano, de sol claro, pero al caer la tarde se

[1] Metro *jafīf*, rima *ā'ī*.

[2] Metro *ramal*, rima *ī'ā*. Cfr. Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, pp. 125-6.

desencadenó un violento aguacero acompañado de un ventarrón de tal fuerza, que la tropa, a punto de amotinarse, exigió marchar a guarecerse en Córdoba. El emir no tuvo más remedio que acceder y se puso en camino al frente de su Estado Mayor. Ibn al-Šamir cabalgaba a su lado, y a los pocos pasos su montura pisó un clavo quedando sin poder andar. El emir ordenó darle uno de sus caballos de reserva, con su silla y frenos, en el que montó el astrólogo. Siguieron así la marcha, pero la violencia del agua inutilizó el cobertor que éste llevaba y mandó nuevamente el emir darle uno de sus capotes de seda impermeable y una de sus caperuzas. Con esto, quedó Ibn al-Šamir igualado al emir en su atuendo, y así siguieron todo el camino. Al llegar a Palacio, dijo el estrellero:

— Señor, ¿qué te ha parecido mi predicción?

— Márchate — contestó el emir — con todo lo que llevas encima y debajo. Yo te lo regalo.

Inmediatamente Ibn al-Šamir cogió un pliego y escribió en él:

Se puso en marcha cuando lo movió el Destino,
por haber llegado la hora de su retorno.
¡Tú te consideras protegido
por muros espesos y estancias recónditas!
¡Pero aunque eres un hombre cuya ira
teme todo el género humano,
a ti no te temen ni Marte
ni Saturno ni la Luna! [1]

Como vamos viendo repetidamente, Ibn al-Šamir no se recataba de dar rienda suelta a sus palabras aun cuando éstas pudieran herir la susceptibilidad del emir, usando expresiones que eran evidentemente atrevidas si tenemos en cuenta el natural respeto que impone el monarca a sus súbditos, y mucho más entonces que, en virtud del solemne ceremonial ʿirāquī recientemente adoptado por ʿAbd al-Raḥmān II, había éste revestido a su persona de toda majestad y pompa, apareciendo ante su pueblo como un ser augusto e infalible. Pero el poeta arrostraba audazmente la eventual cólera del emir, valido sin duda del notable ascendiente que había adquirido sobre él,

1 Metro *wāfir*, rima *rū*. Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, pp. 126-7.

algunas de cuyas causas han quedado apuntadas más arriba. Puede añadirse aún a éstas el hecho de que Ibn al-Šamir llegaba hasta el extremo de componer versos que ponía en boca de su soberano, y éste apasionado por todo lo que tocaba a la poesía, los aceptaba, podemos suponer que con entusiasmo, haciéndolos pasar por suyos propios. A este respecto es revelador el siguiente relato.

En el año 225 (= 839-40), ʿAbd al-Raḥmān II emprendió una campaña, mandada por él en persona, contra los cristianos de Ŷillīqiya, campaña que fué dura y prolongada según parece. A la vuelta, cuando ya el ejército se encontraba por tierras de Guadalajara, el emir soñó una noche con su favorita Ṭarūb — que fué, como se sabe, la que más le cautivó siempre —, y al despertarse mandó llamar a Ibn al-Šamir que le acompañaba en la expedición. Cuando éste se presentó ante él, le dijo el emir:

> Ha excitado mis deseos una viajera nocturna
> que ha llegado desde Córdoba sin que nadie sepa cómo.

Y entonces Ibn al-Šamir, para completar la poesía, improvisó este verso:

> ¿Se presentó saludándote entre las tinieblas de la noche?
> ¡Bienvenida sea la que vino en la oscuridad a visitarte! [1]

Aquello avivó tanto en el emir los deseos de ver a su favorita que dejó inmediatamente el ejército, confiándolo al mando de su hijo al-Ḥakam, y se adelantó rápidamente a Córdoba. En este camino, y con motivo de aquel suceso, Ibn al-Šamir compuso una *qaṣīda* de la cual son estos versos que el poeta pone en boca de ʿAbd al-Raḥmān:

> Perdí el gozo del amor desde que dejé a mi amante,
> y sólo paso las noches suspirando.
> Cuando surge ante mí el sol naciente del día
> me recuerda a Ṭarūb,
> muchacha adornada con las galas de la hermosura:
> los ojos al verla la creen una mansa gacela.

[1] Metro *sarīʿ*, rima *ārī*. Cfr. Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*. p. 60=48; Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 280; Maqqarī, *Analectes*, II, 414.

¡Cómo añoro su rostro!
¡Qué heridas ha dejado en mis entrañas!
¡Oh la más bella de las criaturas a mis ojos,
la que más plaza tiene en mi corazón!
El amor ha extenuado mi cuerpo,
prendiendo llamas en mi alma.
Yo no puedo pasar sin ti, privado de visitarte,
después de haberte tenido tan cerca de mí.
Sólo me aparté de tu lado para visitar al enemigo
y acaudillar contra él un ejército formidable.
¡En cuántas llanuras me he aventurado!
¡Cómo he franqueado montañas y montañas!
Me he revestido de una coraza de polvo;
mi rostro, antes lozano, está ahora relajado de fatiga,
pues en él he sufrido el viento abrasador del mediodía
que hacía casi derretirse a los guijarros.
Con esto espero la recompensa de Dios:
¿en quién, sino en Él, hallaré mi recompensa?
¡Yo soy el hijo victorioso de los dos Hišām,
yo enciendo la guerra y apago la guerra!
Conmigo ha conservado Allāh la recta religión;
yo la vivifiqué y arrojé al fuego la Cruz.
Yo marché contra los infieles al frente de un ejército numeroso,
con el que he cubierto montañas y llanuras [1].

Se puede apreciar en este poema la estructura de la *qaṣīda* tradicional árabe, con el *nasīb* y el *raḥīl* adaptados a la circunstancia del emir de Córdoba, y con el *fajr* final adecuado a lo mismo, puesto todo ello en boca de ᶜAbd al-Raḥmān. De aquí no habría que dar más que un paso para hacerlo pasar por obra del propio emir [2].

Con todo esto, Ibn al-Šamir gozaba del favor real y, sin duda alguna, triunfaba en la corte; dentro de los círculos palatinos, era

[1] Metro *mutaqārib*, rima *bā*. Hemos reconstruído la *qaṣīda* coordinando los fragmentos que se encuentran en: Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, p. 61 = 48-9; Ibn ᶜIḏārī, *Bayān*, ed. Dozy, II, 88, trad. Fagnan, II, 139; Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, 47; Ibn al-Abbār, *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices...*), p. 61; Ibn al-Jaṭīb, *Aᶜmāl*, p. 20; Maqqarī, *Analectes*, I, 224.

[2] Así lo vemos reflejado en las fuentes consignadas en la nota anterior: Ibn al-Qūṭiyya, que es el más antiguo, y tras él Ibn ᶜIḏārī e Ibn al-Jaṭīb atribuyen el poema a Ibn al-Šamir; pero Ibn Saᶜīd, Ibn al-Abbār y Maqqarī lo dan como obra de ᶜAbd al-Raḥmān II.

muy admirador del cantor ʿAlī ibn Nāfiʿ, más conocido por su apodo de Ziryāb, el gran favorito de la corte cordobesa, al que dedicó estos versos:

¡Oh ʿAlī ibn Nāfiʿ! ¡Oh ʿAlī!
¡Tú! ¡Tú eres el insigne, el ilustre!
Para que todos lo sepan, fué tu origen hāšimī,
pero en el amor eres ʿabšamī [1].

En cambio, la lengua suelta de Ibn al-Šamir se ensañó con otros encumbrados personajes. Uno de éstos fué Yujāmir ibn ʿUṯmān al-Šabʿānī, juez supremo de Córdoba pero hombre incapaz, que por sus actuaciones insoportables fué blanco de las sátiras y las hablillas de todo el pueblo hasta que acabó por ser destituído de su alto cargo [2]. Nuestro poeta le hizo objeto de una travesura que debió dejar le amargo recuerdo para toda su vida. Estando el juez un día en su tribunal, en pleno ejercicio de su función, llegó Ibn al-Šamir y, tomando una de las cédulas en las que se inscribían los litigantes para ser llamados por turno, no se le ocurrió otra cosa que escribir en ella el nombre del profeta Jonás y el del Mesías hijo de María. Le presentaron esta cédula al juez Yujāmir, el cual, irreflexivamente, ordenó que se llamara a juicio a estos dos personajes; efectivamente, el ujier llamó en alta voz:

— ¡Que pasen Jonás hijo de Mattà y el Mesías hijo de María!

Al oír la llamada, Ibn al-Šamir desde el público gritó también:

— ¡La aparición de estos dos personajes es uno de los signos que anuncian el fin del mundo!

Inmediatamente cogió el poeta otra cédula y escribió en ella los siguientes versos:

Yujāmir, no cesas de cometer torpezas afrentosas.
Has citado al profeta Jonás y al Mesías hijo de María.
Como tú has hecho ahora, pronto te citará a ti otro pregonero

[1] Metro *jafīf*, rima *iyyu*. Cfr. Maqqarī, *Analectes*, II, 90. — Quiere decir el poeta en este verso que Ziryāb, por haber nacido en Oriente, era hāšimī, es decir, vinculado a la familia de los Banū Hāšim o ʿAbbāsíes de Bagdad; pero en el amor era ʿabšamī, o sea, afecto a la familia de ʿAbd Šams, tronco de los Omeyas.

[2] Sobre este personaje, cfr. Jušanī, *Jueces de Córdoba*, pp. 94 = 116 y ss.

pues has de saber que esas dos personas son las que han de sobrevivir
Tu cabeza es tiñosa, tu cara es odiosa, [en la tierra.
tu cerebro no vale un adarme de boñigos.
¡Que vivas odiado! ¡Que no tengas salud!
¡Que al morir nadie te llore! ¡Que no mueras musulmán! [1].

Con quien parece que tampoco tuvo buena armonía nuestro poeta, por lo menos en sus últimos tiempos, fué con el eunuco Naṣr, el poderoso valido de palacio. Antes lo hemos visto mantener buenas relaciones con él. Pero más tarde, Naṣr, de acuerdo con Ṭarūb, trató de envenenar al emir con objeto de poner en el trono al hijo de la favorita, en contra de los deseos del soberano que se mostraba más inclinado a su otro hijo Muḥammad. Ya sabemos cómo acabó todo y cómo el eunuco fué víctima de su propio veneno. Entretanto, Ibn al-Šamir, por miedo a Naṣr, había dejado de frecuentar el trato del príncipe Muḥammad; pero cuando el eunuco murió, escribió nuestro poeta al príncipe:

Aunque mi rostro ha estado ausente de ti,
mi cariño ha estado presente, saludándote todos los días.
Me arredró un enemigo poderoso
que humillaba y afrentaba a quien quería.
Él se engrandeció sólo por vosotros, por vuestro poder,
pero un malvado no debe nunca gozar del poder.
Le disteis vuestro apoyo y se elevó sobre vosotros,
y estuvimos todos a punto de arder en sus fuegos.
Tal como el perro ingrato que después de harto
se revuelve furioso contra el que le da de comer.
Reunió una cuadrilla de ladrones y perversos
incitándolos a expoliarnos y matarnos.
Ideó una maldad, ¡oh amigo de Dios!, pero se engañó,
pues no sabía que él iría por delante.
Loemos a Dios que nos dió la alegría de su muerte;
que Él no cese de prodigarnos sus mercedes.
Naṣr tendió una trampa a Dios, pero Él le tendió otra:
¡bendita trampa, tan bien urdida que venció a la trampa!
Lloran y gimen por Naṣr los impíos y Satán,
pero también ríe el infierno, deseoso de verle.
¿Puede acaso el paraíso del Islam acogerlo

[1] Metro *ṭawīl*, rima *mā*. Cfr. Jušānī, *Jueces de Córdoba*, p. 95 = 117 (ed. Cairo, p. 83).

después de haber cometido tantos crímenes?
Todos los meses cobraba su tributo,
tributo de miles, contados y sellados.
Él, malhechor, nos expoliaba en su propio beneficio,
pero ahora veo que el mundo se ríe de él.
¡Escuchad, oh gentes, la palabra de quien bien os quiere
y os desea la dicha! ¡Entended!:
¡Muḥammad es una luz! ¡Su rostro alumbra!
¡E suna espada afilada en la mano de Dios! [1].
Sed para él como hijos; él será para vosotros
un padre bondadoso; ¡el más bondadoso!
¡Oh hijo del amigo de Dios! ¡Sé por siempre feliz y salvo!,
porque mientras sea así, nosotros seremos salvos.
¿No eres tú el Deseado entre todos los Omeyas,
el que les ha dado la gloria, el mejor nacido, el más insigne?
Tú para los buenos eres alma y clemencia, sí;
mas para los malos eres amarga coloquíntida [2].

* * *

Y esto es, en sustancia, todo lo que sabemos de Ibn al-Šamir. Por la fecha en que compuso la *qaṣīda* anterior, a raíz de la muerte de Naṣr, es decir, un año antes de la de ʿAbd al-Raḥmān II (m. 852), podemos suponer que el poeta llegaría a conocer el reinado del emir Muḥammad, aunque de esto nada nos dicen sus biógrafos. Sí nos dicen, en cambio, que tuvo siempre un gran amor al estudio, que realizó un viaje a Oriente, y que llegó a poseer profundos conocimientos en todas las ramas del saber. Ya hemos ido viendo, a lo largo de este trabajo, finas muestras de su técnica y de su vena poética que revelan una sólida formación, la cual era a todas luces necesaria para mantenerse en un alto puesto junto a un crítico tan capaz como ʿAbd al-Raḥmān II. Claro es que por la escasez de los fragmentos conservados no podemos hacer hoy un juicio exacto sobre el valor real de

[1] Hay aquí una imitación del verso nº 50 de la *Bānat Suʿād* de Kaʿb ibn Zuhayr.

[2] Metro *ṭawīl*, rima *mū*. La *qaṣīda* completa ha sido conservada por Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd*, II, p. 366; sólo cuatro versos de ella fueron recogidos por Ibn Saʿīd, *Mugrib*. I, 125.

su poesía, pero los historiadores nos advierten que fué poeta excelente *(mufliq)*, que alcanzó mucha fama y que las gentes acudían a él para aprender sus versos [1]. Por otra parte, nos lo presentan como inseparable del emir ʿAbd al-Raḥmān, y le llaman «su poeta», «su comensal» y «su estrellero».

En cuanto a su calidad de astrólogo, una autoridad como Ibn Ḥayyān [2], nos dice que junto a ʿAbd al-Raḥmān II no había otro tan notable como Ibn al-Šamir; y al-Ḥiŷārī [3] le llama, por las dotes de penetración que Dios le había dado, *ra'īs al-munaŷŷimīn bi-l-Andalus*, «el príncipe de los estrelleros de al-Andalus».

Elías Terés.

1 Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, nº 689; Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 280.
2 Apud Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 126.
3 Apud Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, p. 127.

LIBROS Y REVISTAS

Obras Bibliográficas. — Pearson y Ashton.

Historia de las ideas y de las ciencias. — *Filosofía:* Fakhry; Jabre; Ibn Rušd por Hourani.

Historia y Geografía. — Terrasse.

Filología y Literatura. — Bausani; Wehr; Abū Nuwās por Wagner.

Arte y Arqueología. — *Ars Orientalis;* Allain y Deverdun; Delpy; Mayer; *Aus der Welt der Islamischen Kunst.*

OBRAS BIBLIOGRÁFICAS

Pearson, J. D. and Ashton, Julia F., *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge, W. Heffer & Sons Limited, 1958; xxxvi + 987 pp.

Este volumen, como los compiladores se apresuran a subrayar en el prefacio, no es una bibliografía sino un catálogo sistemático de los artículos sobre el Islam aparecidos entre 1906 y 1955 en revistas, congresos, *homenajes* y otras publicaciones de carácter análogo debidas a la colaboración de distintos autores. Se trata, en principio, del material que en forma de fichas se había ido preparando en la biblioteca de la School of Oriental Studies para uso de sus miembros y que, gracias a su publicación, pulcra y esmerada, es ahora accesible a todos los investigadores.

Las fuentes despojadas, cuya lista llena diecinueve páginas de apretada letra, son las aparecidas en las lenguas occidentales (incluída la rusa), no sólo publicaciones de carácter estrictamente orientalis-

ta, sino otras de diversa índole (históricas, arqueológicas, médicas, etc.) y aun las dedicadas a otras culturas (armenia, húngara, hebrea, etc.). Quiere esto decir que el *Index* recoge todo lo que se refiere al Islam en sus diversos aspectos y épocas, no sólo lo puramente religioso, como podría entenderse por el título.

El material está dividido en 43 epígrafes generales, con las necesarias subdivisiones entre las que se distribuyen 26.076 fichas, que están numeradas. Al final hay un índice de autores con números que remiten a los trabajos de cada uno.

No es necesario destacar la gran utilidad de este *Index Islamicus* que habrá que poner al lado de las obras de más frecuente consulta. Nos libera del ingrato peregrinar por los sumarios de las revistas en busca del artículo que leímos alguna vez y que necesitamos ver de nuevo. Y, a pesar de la reserva de los autores, apuntada al comienzo de esta reseña, puede servir de bibliografía aun cuando no sea completa.

Los autores tienen el proyecto de ir publicando suplementos a esta obra cada cinco años, que nos permitirán seguir el movimiento del orientalismo y tener información sobre muchas revistas que no vemos y que sólo conocemos de nombre.

Nuestra enhorabuena — y agradecimiemto — a los autores, a la School of Oriental and African Studies y al mecenazgo de la Arabian American Oil Company, cuyo ejemplo nos gustaría ver imitado más a menudo en España.

Por último, nos queda apuntar un deseo que estará en el ánimo de muchos de los que hojeen este libro. ¿No habrá alguien entre los eruditos de Oriente que se sienta con los suficientes arrestos para acometer una empresa análoga, despojando las publicaciones periódicas aparecidas en lengua árabe y en otras lenguas orientales? Es tarea árida y seguramente menos estimada de lo que merece, pero a alguno debería tentarle. Para pagar en la misma moneda el magno esfuerzo que representa la formación y publicación de este *Index*. — *Fernando de la Granja.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

FILOSOFÍA

FAKHRY, Majid, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. Bibliography. Index. 1958, 22 cm., 220 pp., *Allen and Unwin*, 21 s.

Todo el que con alguna atención lee o estudia las obras de los autores muslimes referentes ya a la teología ya a la filosofía, se percata pronto que de ordinario se encuentra allí, al menos implícito, cierto escepticismo de especial naturaleza. Ese escepticismo, como fruto genuino del ocasionalismo, es el problema que en este libro desarrolla Majid Fakhry, mostrando cómo su conocimiento se trasmitió al occidente latino (p. 14) con la traducción de Maimónides y otros autores musulmanes y examinando cómo en el Islam se fué desenvolviendo desde los comienzos del siglo IX hasta obtener su mayor expresión en Algazel (m. 1112) en la segunda mitad del siglo XI. Aun con la refutación misma de Averroes se transmite a Europa ese conocimiento. El ocasionalismo, negador de toda verdadera causalidad que aquí se estudia, va infiltrado en casi todos los autores muslimes en formas muy variadas, manifiestas unas veces, muy disimuladas en otros casos. Es éste un gran mérito del autor por haber comprendido que este tema exigía un tratado fundamental en el que no menos histórica que filosóficamente se determinase y elucidase la razón de ser que tuvo esa negación de la causalidad en las criaturas y cuáles eran los problemas, cuestiones y aun tesis en que suele esa negación ir mezclada o implícita. Con razón cree el autor que varios conceptos típicamente islámicos, como el fatalismo, la total resignación en Dios, el abandono del esfuerzo personal, la fe en un Dios completamente trascendente, etc. (p. 14), no se pueden perfectamente comprender, si todo ello no se considera desde el punto de vista del ocasionalismo. Excelentes razones son éstas para emprender el trabajo que aquí se propone y discute.

Majid Fakhry ha llegado a dominar profundamente el tema que se propuso y la profusión de notas al fin de cada capítulo manifiesta

claramente la altura de sus conocimientos filosóficos e históricos y también indica cómo ha aprovechado cualquier insinuación de algún interés que los escritores hayan hecho referente a alguno de los conceptos que desarrolla. Aunque ya desde 1220 mediante la traducción de Maimónides pudo la Edad Media Europea conocer que según los teólogos musulmanes no hay entre los fenómenos conexión alguna *causal*, sino que las cosas no subsisten más que por un momento, y que continuamente las crea Dios de nuevo como *agente único* y que las criaturas no eran más que la ocasión para el obrar divino, sin embargo debemos examinar el origen y desenvolmiento entre los muslimes ya desde el comienzo del choque de sus ideas con las de la filosofía helénica. Desde Ḍirār b. ʿAmr (contemporáneo de Wāsil b. ʿAtā', m. 748) vamos encontrando una serie de afirmaciones referentes a nuestro tema hasta llegar con Algazel a la total recusación de otra causalidad que no sea la divina.

Metódica y filosóficamente quedaría imperfecta y aun sin verdadera utilidad esta enseñanza histórica, si luego no encontrásemos a continuación la historia de la rehabilitación de la causalidad. Punto es éste tan importante que nuestro autor creyó deberlo exponer con mayor amplitud (pp. 83-213) que todo el resto del trabajo. La primera reacción contra aquella negación tan radical la tuvo el mismo Islam en Averroes, el gran filósofo muslim español (m. 1198), que sin embargo no se libró por completo del determinismo que ya la misma doctrina de Aristóteles le imponía. Pero al pasar a la cristiandad las principales de aquellas ideas corruptoras encontraron en Santo Tomás de Aquino no solamente la demostración de su falsedad sino también la solución de ciertos matices que fuera de la religión verdadera no eran fáciles de resolver.

Tal es el esquema de la obra de Majid Fakhry, cuya exacta intención se trasparenta bien en la *Conclusión* de su libro (pp. 208-213), donde más bien que el historiador aparece el filósofo, como que ese resumen se podría aplicar a una tesis explicada meramente en un manual escolar de Metafísica sin recurso ninguno a la historia. Pero nuestro autor se ha aprovechado de los datos históricos para exponer una tesis tan importante como la defensa de la verdadera causalidad. Tenemos, pues, en este claro e interesante estudio del ocasionalismo una valiosa contribución al conocimiento de la causalidad. Ad-

virtamos finalmente que una de las razones por que debe interesar esta obra a los estudiosos de la historia y de la filosofía es porque en ella aparece claro el intercambio intelectual entre oriente y occidente. Los historiadores hacen frecuentemente referencia a este contacto de la filosofía islámica y escolástica. Sin embargo, quizás no sea frecuente el profundizar en detalles cada uno de los temas.

La claridad y profundidad con que Majid Fakhry discute el problema del ocasionalismo, nos ha proporcionado una muy grata complacencia y por ello debemos felicitar sinceramente al autor. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

JABRE, Farid (Lazarista), *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* par... París, 1958, in-8, br. de 476 pp. *(Études Musulmanes...* VI).

El trabajo que nos ofrece Farid Jabre, es algo imponente por las lecturas y reflexiones que en sí presupone. Se trata de analizar con exactitud aquella búsqueda de la verdad que Algazel afirma haber sido el gran problema de su vida. Son ya muchos los que sobre ese estudio han hecho ciertos esfuerzos: MacDonald, Carra de Vaux, Asín Palacios, Wensinck, Obermann... Todos vieron algo con buen acierto, pero en todos falta alguna cosa que es lo que da ocasión a tan amplias explicaciones: Primero respecto de sus orígenes psicológicos captados a través de varios libros del propio Algazel (1ª p.), por los que se ve que la *convicción religiosa, el saber cierto, la certeza...* no es el resultado de una crítica objetiva como nosotros la entendemos. No se trata de una certeza objetiva, sino de una certeza subjetiva, vivida, psicológica, muy distinta de la que se formaba la filosofía, el *ḳalām* y en general el razonamiento. Tenemos así un estudio de aspecto negativo. Pero considerada la cuestión en sus datos inmediatos (2ª p.) aparecerá la parte positiva. Tendremos que *el saber cierto* ha de estar muy dentro de nosotros mismos, inscrito en las estructuras más profundas y más íntimas del corazón humano. En tercer lugar, las manifestaciones hechas con ocasión del bāṭinismo nos darán mucha luz sobre los orígenes históricos y formulación del contenido (3ª p.) del saber algazeliano.

Imposible analizar aquí más detalladamente en cada una de estas

partes los diversos capítulos que la integran. El A. nos tiene en continuo contacto con Algazel. Y a mi parecer nos proporciona un gran avance en el conocimiento que de él podemos formarnos y sobre todo nos señala la verdadera tendencia hacia el recto camino histórico que, al estudiar a estos antiguos autores, debemos recorrer, sin prestarles actitudes de épocas modernas como el que de Algazel nos hiciera un pragmatista a la moderna. Quizás resulta que el marchar Algazel de Bagdad en 488 no tuvo un motivo tan exclusivamente religioso como Algazel nos quiere pintar.

Como documentos comprobativos tenemos, traducidos al francés, diversos fragmentos de varias obras que en el estudio concreto de Algazel prestarán un gran servicio. También son muy apreciables la lista de las obras algazelianas y el léxico de términos árabes, que aparecen estudiados. — *Manuel Alonso, S. I.*

Ibn Rušd (Averroes), *Kitāb Faṣl al-Maqāl,* with its Appendix (Ḍamīma) and an Extract from Kitāb al-Kashf ʿan Manāhij al-Adilla. Arabic text, edited by G. F. Hourani. Leiden, 1959, in-8, 20 + 56 pp.

Una nueva edición crítica del *Faṣl al-Maqāl.* Luego de una Introducción y de algunas Notas, muy sobrio todo en expresiones pero muy lleno de información y contenido, tenemos la edición del Libro. Después de circular el original arábigo durante algunas centurias y después de la antigua traducción al hebreo, este tratado quedó prácticamente olvidado en oriente y en occidente. Pero desde que en 1859 lo editó M. J. Müller ha despertado bastante interés entre los estudiosos de la filosofía árabe. Müller tuvo sus reeditores en el Cairo (por cierto bien deficientes). L. Gauthier hizo una cuidadosa edición en Algiers. Todas estas publicaciones tienen por base el ms. del Escorial ms. 724. Pero Derenbourg descubrió otro ejemplar en el ms. 5.013 de la BN de Madrid. Y este ms. es la base principal de la presente edición y una buena razón para llevarla a cabo.

La edición va provista de un rico aparato crítico. No solamente hay referencias a ambos manuscritos (Escorial y Madrid) sino también a la traducción al hebreo y aun hay otras observaciones muy atinadas. Nos parece muy bien el haber puesto entre comillas el texto

alcoránico y así es necesario que aparezcan otras citas. Pero las llamadas dentro del texto (hasta cumplir 442 en una obra tan pequeña) son un estorbo y parecen un exceso. Mejor sería que, omitiendo las referencias marginales a las pp. de Műller, se hubiesen enumerado de cinco en cinco las líneas en cada p. y que el número de la línea sirviese de llamada. El índice de nombres y términos es realmente muy conveniente. Así la edición representa en verdad un gran avance y un notable progreso en la pureza y autenticidad del texto de Averroes. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

HISTORIA Y GEOGRAFIA

TERRASSE, Henri, *Islam d'Espagne.* Une rencontre de l'Orient et de l'Occident. «Civilisations d'hier et d'aujourd'hui». Plon, París, 1958, 300 pp., 65 grabados intercalados en el texto y 50 lams.

Entusiasta acogida y amplia difusión ha tenido en Francia este volumen de 300 páginas, densas de contenido. El actual Director de la madrileña «Casa de Velázquez» ha destilado en ellas la apretada, luminosa y clara síntesis de muchos años de trabajo fecundo, consagrado al estudio de la civilización del islam de Occidente y muy especialmente de su arte. Excelente conocedor de los monumentos musulmanes españoles, su estancia durante más de treinta años en el norte de Africa, singularmente en Marruecos, gran parte de ellos en la dirección del servicio de Monumentos Históricos de ese país, le permitió conocer íntimamente el arte islámico a ambos lados del Estrecho de Gibraltar. Al señor Terrasse se debe el estudio y publicación de edificios inéditos marroquíes de excepcional importancia que permiten llenar grandes lagunas de nuestra historia artística, producidas por la desaparición de muchos de los levantados en España.

Se unen en el autor, para acrecentar la importancia de su obra, la competencia técnica con admirables dotes de expositor. *Islam d'Espagne* está escrito, en efecto, en una prosa elegante y amena que, sin perjuicio de la precisión científica, la hacen de lectura fácil y agradable hasta para el lector menos interesado por el tema.

Pero, además, el señor Terrasse es uno de los hispanistas franceses que mejor conoce y ama, lo que es sinónimo de comprensión, nuestro país. Ese amor, esa simpatía lúcida, que no tiene nada que ver con el elogio ligero y superficial, se transparenta en todas las páginas del libro.

El subtítulo indica su idea directriz; la Península fué lugar de encuentro de las civilizaciones occidental y oriental, que en ninguna otra comarca alcanzaron tan perfecta, larga y profunda simbiosis, singularmente durante los siglos XII, XIII y XIV. Mucho fué lo recibido por España de ambas corrientes, fundidas siempre para dar origen a otras indígenas de gran originalidad. La evolución histórica dió el triunfo a las occidentales. La explicación de este hecho, producido no sin dolor y con profundos desgarramientos internos, es el tema de las últimas, y no de las menos sugestivas páginas escritas por el señor Terrasse.

La expulsión de judíos y moriscos fueron acontecimientos espectaculares que tuvieron lugar en fechas fijas que la historia política resalta. Pero ésta no suele referirse, en cambio, a la lenta y cotidiana asimilación de ambas minorías, de tanta trascendencia histórica y social como las expulsiones, aunque olvidadas en el substrato de la Historia. Cada día que pasa se va descubriendo el origen israelita de mayor número de españoles destacados que contribuyeron a la civilización patria. De mudéjares y moriscos, de más humilde condición, nunca llegaremos a conseguir datos análogos, pero la escasa documentación medieval toledana y la aragonesa de los siglos XV y XVI permite entrever cómo no pocos artesanos y artífices moros iban integrándose en la sociedad cristiana. La inmensa mayoría de los moriscos expulsados eran gentas rurales, de vivir apartado, que unas veces no se pudo y otras no se quiso asimilar. — *R.*

FILOLOGIA Y LITERATURA

BAUSANI, Alessandro, *Storia delle letterature del Pakistan. Urdu, Pangiâbî, Sindhi, Pasc'tô, Bengali Pakistana.* Nuova Accademia Editrice, Milano 1958, 370 pp., 14 × 21 cms., 2.500 liras, encuadernado en tela.

En este trabajo, que forma parte de la colección «Storia delle Letterature di tutto il mondo», el autor expone en un breve prólogo (pp. 6-10) su plan y su solución a los problemas creados por el carácter de la obra, la primera sobre este tema en una lengua europea; siguen dos capítulos introductorios, indispensables para la recta comprensión del argumento: uno expone sumariamente las vicisitudes históricas de los estados musulmanes en la India desde las primeras conquistas en el año 711 hasta la constitución de la República islámica del Pakistán en 1957. Da seguidamente una ligera idea de las ocho lenguas, tres de ellas mayores, habladas en el Pakistán; el bengali (42 millones), el panŷābī (20 millones) y el urdu, cuya cifra no da el autor, pero sobre el cual hace notar la anomalía de que, a pesar de haber sido proclamado primera lengua oficial del Pakistán (Jinna quería que fuese la única) no es en rigor la lengua materna de ninguno de los habitantes de las provincias del actual estado del Pakistán, y lo es en cambio de muchos millones en la vecina Bharat [1]. La segunda introdución (pp. 45-98), verdadera monografía sobre la rama india de la literatura persa, nunca estudiada todavía por la erudición europea, se hace también indispensable, puesto que el ambiente literario persa que acompaña a la dominación y a la cultura musulmana en la India hasta bien entrado el siglo XVIII influye de modo decisivo en la formación y desarrollo de las literaturas pakistaníes. De aquel ambiente toman éstas un cierto aire de familia o, como admite Bausani, una impronta de unidad no exenta de mono-

[1] Nombre con que se designa propiamente la India «de Nehru», dejando el nombre de *India* para designar el conjunto geográfico del subcontinente indio, o para referirse a tiempos anteriores a la constitución del Pakistán y de Bharat.

tonía, rasgo común a las literaturas musulmanas. Todavía, admitido el parentesco, halla el autor en el mundo literario que podría definirse «musulmano non-arabo, caratteri unitari propri, derivanti da sottili azioni e reazioni di sostrati letterario-culturali aria e turchi sulla lingua dell'invasore semitico», sin los cuales sería imposible comprender convenientemente las literaturas islámicas del Pakistán.

La sección principal del libro es la dedicada a la lengua y literatura urdu (pp. 99-237). Trata el autor del discutido origen de la lengua y de las vicisitudes de sus manifestaciones literarias en el sur y en el norte de la India hasta llegar al período iqbāliano y a las producciones más recientes. Resuelve con soltura el difícil problema de explicar en pocas líneas y con suficiente claridad el caso único del urdu, nacido en el Hindostán, desarrollado en el Dekkan, vuelto otra vez a su lugar de origen, dividido en dos por el uso de dos alfabetos tan diversos como el *dēvanāgarī* para los hindúes y el árabe para los musulmanes: así una diversidad de alfabeto llega a dividir dos pueblos y a diferenciar una lengua.

Las secciones dedicadas a las demás literaturas del Pakistán se hallan tratadas con brevedad. En las páginas 239-275, referentes a la lengua panŷābī, el autor disiente de la teoría que lo hace simple dialecto del urdu. Aunque es el panŷābī la lengua nacional de los sikh, escrita por éstos en su propio *gurmukhī*, alfabeto derivado del dēvanāgarī, como los sikh, al tiempo de la partición de la India, quedaron de la parte de Bharat, el autor se limita a tratar del panŷābī escrito en caracteres *nastaʿlīq*, estilo persa del alfabeto árabe, usado generalmente por los musulmanes panŷābíes.

Tratando de la literatura sindhi (pp. 277-299) hace notar el autor el oscuro porvenir de esta lengua hablada sólo por algo más de tres millones de personas, y precisamente en la región de Karachi donde la emigración de muchos hindúes que la hablaban, y la inmigración de muchos musulmanes que hablan urdu disminuyen sus probabilidades de sobrevivencia. Por otra parte los sindhíes muestran grande apego a su lengua y a escribirla no con los caracteres *nastaʿlīq*, sino con los redondeados *nasjī*, de puro abolengo árabe.

El balūčī (pp. 301-313) y el paštō (pp. 315-336) son dos lenguas de la rama irania habladas no sólo en el Pakistán sino también, respectivamente, en Persia oriental y en el Agfanistán. Como aparente

paradoja, quedan a modo de apéndice seis páginas (337-343) para la literatura de la mayoría de los habitantes del Pakistán, 42 millones de bengalíes, que junto con los de Bharat llegan hasta 70 millones. El autor sin embargo justifica su posición diciendo que, si en el caso de otras lenguas del subcontinente indio la fuerza de los influjos religiosos musulmanes e hindúes fué capaz de crear dos tradiciones literarias distintas dentro de una misma lengua, con géneros literarios y técnicas diferentes, con lo que mientras a unos les era fácil acercarse al sánscrito a los otros se hacía llano el empleo de recurso a elementos arabo-persas, el islam no llegó a influir tanto, ni mucho menos, en la literatura bengalí, de modo que si no se trata explícitamente de un asunto religioso, es muy difícil decir si el autor de un escrito es un hindú o un musulmán. Se limita pues el autor a trazar en breves líneas el moderno renacimiento islámico en la literatura bengalí del Pakistán oriental, que no se limita a citar viejos lugares comunes, antes reviste de ropaje literario bengalí el nuevo espíritu, batallador y revolucionario, de los literatos musulmanes en la Bengala de hoy.

Tarea inútil sería querer dar idea del contenido de este libro citando nombres de autores y de obras casi todos desconocidos, excepto quizás el de Iqbāl, para el público culto occidental, porque precisamente el trabajo de Bausani es de los que abre camino por donde antes no lo había. No quiere esto decir que sea el autor un recién llegado a este campo, porque, favorecido por su conocimiento nada común de lenguas orientales, y también occidentales [1], pudo ya tratar este mismo tema en 1951 [2]. Desde entonces no han cesado sus estudios en este sentido, que ha tenido ocasión de perfeccionar con viajes al Pakistán. Fruto de ese trabajo han sido, además de artículos en varias revistas, dos traducciones de poesías de Muḥammad Iqbāl [3]. Profesor actualmente de lengua y literatura persa en la Universidad de Roma, y de persa y de urdu en el Instituto Universitario Orien-

1 El que esto escribe ha visto una carta suya en vasco.

2 Capítulo XX de *Islamología*, de F. M. Pareja, con la colaboración de A. Bausani y de L. Hertling, Roma 1951.

3 M. Iqbāl, *Il Poema Celeste*. Traduzione dal texto persiano e note di A. Bausani, Roma 1952. — Idem, *Poesie*. Traduzione dal persiano e dall'urdu con introduzione e note di A. Bausani, Parma 1956.

tal de Nápoles, quizás no se pueda decir cumplidamente de la obra que nos ocupa que ha sido compuesta *sine ira nec studio*, y no por lo primero sino por lo segundo, como ha sentido F. Gabrieli en su recensión [1]. Bien es verdad que faltando la afición y el interés por el argumento dificilmente puede llegarse a producir un trabajo como esta historia, rico de datos y de juicios personales, y al mismo tiempo verdadera antología de elegantes traducciones con que se ameniza la lectura y se da, en lo posible, al lector una idea del contenido de esas literaturas tan poco conocidas hasta ahora en Occidente. El conjunto, de perfecta presentación tipográfica, está avalorada con notas bibliográficas y con índices que facilitan la consulta.— *F. M. Pareja.*

WEHR, Hans, *Arabisches Wőrterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Dritte, unveränderte Auflage. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1958; XI + 986 pp.

WEHR, Hans, *Supplement zum Arabischen Wőrterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1959; VIII + 144 pp.

Hasta hace pocos lustros, el aprendizaje del árabe moderno representaba una seria dificultad por la escasez de material lexicográfico. Las aportaciones inestimables de suplementos al vocabulario clásico — citemos las de Colin y Bercher —, o los intentos de recoger por separado el estrictamente moderno — recordemos las obras de Elias y Pellat —, nos dejaban insatisfechos. Unas y otras nos han prestado, sin embargo, gran ayuda y tenemos con sus autores una deuda de gratitud. (Los arabistas formados en algún país arabófono no pueden valorar del todo el interés que encerraban unas y otras, ni medir suficientemente su carácter elemental).

La obra del Prof. Hans Wehr que reseñamos ha coronado dignamente la de sus predecesores. Digamos que el Prof. Wehr las ha aprovechado todas, pero él mismo las llama *Sekundäre Quellen*. Porque ha sido sobre todo en la prensa, en su mayor parte oriental, y en obras de los mejores autores de la literatura árabe donde ha ido espi-

[1] *Oriente Moderno*, XXXVIII, 11, Nov. 1958, pp. 947-48.

gando el vocabulario todavía en gestación que le ha servido para inventariar las palabras modernas y delimitar en las antiguas los nuevos significados y matices, dejando a un lado los muy clásicos.

El *Wőrterbuch* es ya, en su tercera edición que reproduce la primera de 1952, lo bastante conocido para dispensarnos de hacer un análisis a fondo. Su riqueza, su precisión, la abundancia de significados de los vocablos han sido puestos de relieve en las diferentes reseñas de prestigiosos colegas.

Al año de aparecer esta tercera edición, se publica, en el mismo formato, un *Supplement*. En él apura su autor el significado de muchas voces e introduce algunas nuevas, términos técnicos en buena parte, y nombres propios que no constaban en el *Wőrterbuch*. Multiplica las expresiones y los giros, incorpora alguna voz de creación muy reciente y palabras y expresiones clásicas que en aquél no había incluído.

El Prof. Wehr ha terminado con este *Supplement* la empresa de muchos años de paciente y delicado trabajo. Por muchos años también será esta obra el libro de cabecera de los arabistas que empiezan y el libro de consulta de los veteranos. El autor nos ha dicho personalmente que estaba muy adelantada una adaptación al inglés de su obra. Por la universalidad de la lengua inglesa y porque en la nueva edición el suplemento irá refundido en el *Wőrterbuch*, auguramos que esta edición inglesa tendrá una acogida más calurosa, si cabe, que las tres ediciones alemanas. — *Fernando de la Granja.*

Abū Nuwās, *Der Dīwān des Abū Nuwās*, herausgegeben von Ewald Wagner. Teil I, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag — Cairo, Maṭbaᶜat laŷnat al-ta'lif wa-l-tarŷama wa-l-našr, 1958, x + 11 + 363 pp. (*Bibliotheca Islamica*, 20 a).

Ha pasado muy cerca de un siglo desde que el benemérito Ahlwardt publicara el primer volumen del *Dīwān* de Abū Nuwās, uno de los poetas más famosos de la literatura árabe comparado alguna vez con François Villon, y cuya figura ha entrado en la leyenda por la puerta grande de *Las Mil y una Noches*. La edición no pasó del primer volumen, pero ha sido publicada varias veces en Oriente (algunas en ediciones populares), nunca con el aparato crítico indis-

pensable. La edición del *Dīwān* de hace unos años, preparada por Ahmad ʿAbd al-Maŷīd al-Gazzālī, con prólogo de ʿAzīz Abāẓa (Cairo, 1953), no pasa de estar impresa con elegancia, enteramente vocalizada y plagada de notas lexicográficas, pero carente de aparato crítico.

El Prof. Ewald Wagner, continuando celosamente la labor comenzada por su maestro el Dr. Schaade, publica ahora esta primera parte del *Dīwān* de Abū Nuwās, basada en la recensión de Ḥamza al-Isbahānī, utilizando las variantes de la recensión de Abū Bakr al-Ṣūlī, de las *Aŷbār Abī Nuwās* de Abū Hiffān y del *Šarḥ al-manhūka* de Ibn Ŷinnī. Son en total una docena los manuscritos utilizados para la edición de este primer *ḥadd* de la redacción de Ḥamza, que comprende: introducción, *naqāʾiḍ* con otros poetas y anécdotas de Abū Nuwās en relación con éstos y con las muchachas cantoras, panegíricos, elegías y diatribas.

Este volumen, que representa una quinta parte de la obra del poeta, nos obliga a hacer los mejores votos por verla pronto terminada. Abū Nuwās tendrá por fin la edición crítica que merece, y bueno es advertir que no ha sufrido el menor expurgo, lo que tal vez habría sucedido de haber sido editada por un erudito oriental (como ha pasado con las *Aŷbār Abī Nuwās*, editada hace pocos años en El Cairo, en que, después de haber suprimido el editor algunos versos más o menos obscenos, aún han sido necesarias las manchas de tinta de la censura sobre otros, antes de poner el libro en manos de los lectores).

La obra lleva una corta introducción en alemán en que el editor explica la génesis de su labor y da las siglas de los manuscritos que ha utilizado. Hay un prólogo análogo en la parte árabe, adicionado con una sucinta biografía del poeta. La impresión no es todo lo perfecta que podríamos desear. No es bella, pero es legible. Cierra el libro una bibliografía de las obras citadas y una larga fe de erratas que es toda una garantía de que el trabajo ha sido llevado a cabo con la mayor escrupulosidad.

La edición está dedicada al Dr. Schaade, que en 1909 había empezado a colacionar los manuscritos, en agradecido recuerdo. Es conmovedor que el discípulo fiel haya continuado la tarea iniciada por su maestro, cuyos frutos, aunque tardíos, vemos ahora en este volumen.

Otra vez nuestros deseos de que pronto aparezcan los restantes tomos de esta excelente edición del *Dīwān* de Abū Nuwās. — *Fernando de la Granja.*

ARTE Y ARQUEOLOGIA

Ars Orientalis, The Art of Islam and the East, Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Fine Arts Departament University of Michigan. Vol. II, 1957.

El segundo volumen de la espléndida revista *Ars Orientalis*, que continúa, con campo ampliado, *Ars Islamica*, es, en forma y contenido, de la misma excelencia que el primero, y le supera en número de páginas, 640, ampliamente ilustradas con abundantes grabados y dibujos. Su editor, el Dr. Ettinghausen, ha prestado un meritorio servicio a la historiografía artística oriental con la publicación de los dieciséis volúmenes de *Ars Islamica* y los dos aparecidos hasta ahora de *Ars Orientalis*, editados con el auxilio de la «Freer Gallery of Art» de la «Smithsonian Institution» de Washington y de la Universidad de Michigan. Fundó aquélla en 1906 Charles L. Freer (1856-1919), cediendo al Estado sus colecciones de arte americano y oriental. Construyó el edificio para albergarlas, proyectando que fuera un centro consagrado al estudio de la civilización de Oriente. Este segundo volumen, de reciente publicación, conmemora el centenario del generoso fundador y se inicia con su biografía, redactada por Khatharine Nash Rhoades.

Entre los trabajos insertos hay varios de destacado interés para la historiografía del arte islámico occidental. Importantísimo es el del señor Terrasse que nos descubre edificio de tan destacada importancia como es la mezquita al-Qarawiyyīn de Fez, levantada casi totalmente por los almorávides de 1135 a 1143, inédita, puede decirse, hasta ahora por la imposibilidad de penetrar en ella quien no fuera musulmán. Subsisten en su interior algunos pilares cuadrilobulados, apeando arcos de herradura, que Terrasse atribuye al primer oratorio de los zenetes. Cinco cúpulas de mocárabes y una nervada cubren los

*

tramos de la nave axil. Los mocárabes y la decoración epigráfica y floral se habían recubierto de yeso para ocultar su riqueza ornamental, de relieve y pintada, poco grata a la austeridad de los almohades. En esa ornamentación, que ahora comienza a aparecer tras una cuidadosa labor de limpieza, se encuentran abundantes prototipos de formas nazaríes y mariníes. Los temas, sin color, en blanco, se destacan casi siempre sobre un fondo pintado. Los colores son: rojo bermellón, azul ultramar oscuro, ocre amarillo y violeta casi negro, resultado de la oxidación tal vez este último. La bóveda de nervios es de igual traza que las que cubren los tramos a ambos lados del que precede al miḥrāb en la mezquita cordobesa. Su semejanza también con varias mudéjares de los siglos XII al XVI prueba que las almorávides del mismo tipo fueron los modelos de las levantadas en territorios de dominio cristiano.

El almimbar de la Qarawiyyīn es, sin duda, obra andaluza, derivación probablemente del construído por al-Ḥakam II en 365 (975-976) para la mezquita de Córdoba, que estuvo decorado con labor de taracea, incrustaciones de marfil y de maderas olorosas, sándalo rojo y amarillo, ébano, boj y áloe. Cubren los frentes del almorávid entrelazos geométricos formados por cintas con labor de taracea, de marfil y maderas ricas, entre las que hay paños de ataurique de madera tallada, «cincelados como joyas», de un estilo próximo a los de la puerta de la sacristía del monasterio de las Huelgas de Burgos.

Los dos monumentos marroquíes dados a conocer y estudiados en fecha reciente por el señor Terrasse y sus colaboradores, la mezquita de al-Qarawiyyīn de Fez y la *qubbat* Barūdiyyīn de Marrākuš, levantados por artistas andaluces para los almorávides al mediar el siglo XII, representan un momento «tal vez único de equilibrio y belleza» en el proceso del arte islámico de Occidente.

En un artículo titulado *A dated hispano-islamic silk*, miss Dorothy G. Shepherd, bien conocida por sus estudios sobre los tejidos islámicos españoles, hace un detenido análisis de la casulla de San Juan de Ortega, conservada en la parroquia de Quintanaortuño (Burgos), que tiene una inscripción en la que figura el nombre del «Amīr al-Muslimīn ʿAlī» (1107-1143). Los primeros ejemplares conocidos de este tipo son las sederías procedentes de Burgo de Osma, clasificadas hasta ahora como de Bagdad (en el museo de Boston) y de la tumba

de San Bernardo Calvó, de Vich (en el museo de Cleveland). A la misma serie pertenecen los tejidos extraídos del sepulcro de Santa Librada en la catedral de Sigüenza (en el museo de Cleveland). Estos fragmentos de sederías, que la autora clasifica como diásporas, son de idéntica técnica textil, no registrada en ningún otro, lo que, unido a la semejanza de policromía, autoriza su adscripción al mismo grupo, de fabricación sin duda hispánica, acreditada por la referida inscripción. La decoración de todos consiste en medallones, con parejas de animales afrontados, reales o fantásticos, dentro de ellos. Su fecha es la segunda mitad del siglo XII y los comienzos del XIII. Los ejemplares más selectos son los de Vich y Burgo de Osma y el probable lugar de fabricación, Almería, a juicio de Miss Shepherd.

A tejidos también se refiere el trabajo del Dr. Kühnel incluído en la misma publicación: *Abbasid silks of the ninth century*. Adolf Grohmand, con el auxilio de numerosos ejemplos, trata *The origin and early development of floriated Kūfic*, estudio que deberá tenerse en cuenta para todo trabajo posterior sobre epigrafía. Las excavaciones del palacio omeya de Ruṣāfa, en el que han aparecido decoraciones de yeso y arcos de herradura ornamentados, se describen por Katharina Otto-Dorn *(Grabring in umayyadischen Ruṣāfat)*.

En otro erudito artículo, Ray Winfield Smith se ocupa de los recientes hallazgos de vidrios antiguos en el norte de Africa *(New funds of ancient glass in north Africa)*. No es nada fácil fijar el arte y la época a que pertenecen y el autor trata de conseguirlo comparando los vidrios africanos, conservados en los museos de Constantina, Philippeville y Cartago, con otros muchos romanos y de los primeros siglos medievales existentes en museos y colecciones.

Otro artículo que también interesa a nuestros estudios es el del Dr. J. Schacht, *An unknown type of mimbar and his historical significance*. En su segunda parte define y analiza un tipo de almimbar característico del Africa oriental — Tangañica, Zanzibar y Kenya —, cuyo acceso tiene lugar desde el miḥrāb y que se abre al oratorio por una ventana situada a su derecha. Aunque casi todas las mezquitas en las que registra esa disposición son modernas, el autor cree que deriva de otras en las que el almimbar estaba en el miḥrāb. Con tal motivo, se ocupa del origen de ambos elementos. La primera parte del trabajo es de más inmediato interés para nosotros, pues alude a

las tres puertas que tienen en el muro de la quibla muchas mezquitas de Ifrīqiya, el Magrib y al-Andalus: una central, de ingreso al miḥrāb; otra a su derecha, de acceso del califa, imām o gobernador, y una tercera destinada a guardar el tesoro y mobiliario litúrgico. En estas mezquitas el almimbar suele estar montado sobre ruedas y, en el momento de su utilización, se sacaba de una pequeña habitación, más bien armario o alacena, en la que estaba guardado. Tal disposición se encuentra en la mezquita de Córdoba, en la ampliación de al-Ḥakam II (350-355 / 961-966), aunque no la suelen registrar los planos ni la perciben los visitantes, pues una restauración moderna ha ocultado el ingreso al lugar donde se introducía el almimbar, abierto entre el arco de ingreso al miḥrāb y la puerta del pasadizo que comunicaba con el alcázar [1].

Entre los artículos breves que figuran al final del grueso volumen II de *Ars Orientalis* tan solo mencionaré el de A. R. Nykl, *The inscriptions on the «Freer Vase»*. Con ayuda de excelentes fotografías el señor Nykl ha podido leer y traducir una inscripción con letra cursiva existente en el incompleto jarrón, del tipo de los de la Alhambra y seguramente andaluz, propiedad de la «Freer Gallery of Art» de la «Smithsonian Institution». Se trata de una composición poética.

Termina el volumen con una recopilación bibliográfica de las publicaciones de Creswell y de Mikhail Mikhailovich D'iakonov, una lista de trabajos publicados entre 1871 y 1956 sobre encuadernaciones islámicas, una copiosa bibliografía, en la que figuran recensiones del Dr. Kühnel de los tomos III y IV de *Ars Hispaniae* y varias necrologías. — *L. T. B.*

[1] Véase *Arte hispanomusulmán hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*, por Leopoldo Torres Balbás, apud tomo V de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1957), fig. 274, y páginas 530 y 532-533, y sobre todo el artículo de don Félix Hernández que encabeza la «Crónica arqueológica» de este mismo número de AL-ANDALUS,

ALLAIN, Carlos, y DEVERDUN, Gastón, *Les portes anciennes de Marrakech*. En *Hespéris*, t. XLIV, 1957, pp. 85-126, x láms. y 17 figs. en el texto.

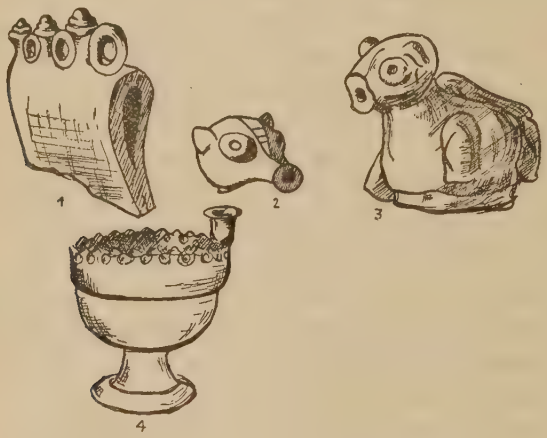
Muy detallado estudio de las puertas almorávides y almohades del recinto de Marrākuš. Destruídas algunas, excavaciones hechas en el lugar donde estuvieron han permitido dibujar su planta. La mayoría son ingresos de dos y tres y más recodos. Casi todas fueron renovadas o reconstruídas en época mariní, o posteriormente, como revelan las bóvedas de espejo que hay en muchas, no empleadas, al parecer, lo mismo en Andalucía que en Marruecos, antes de los últimos años del siglo XIII. Sin embargo, varias de las puertas del recinto almorávid conservan la disposición típica de las de esa época, al cabalgar sobre la muralla del recinto, formando dos naves, una fuera y otra dentro de él y con el ingreso en uno de los costados de la primera, disposición que desaparece con los almohades. Otro tipo hay de puerta almorávide flanqueada por dos torres, cuadradas o poligonales, y el ingreso de frente.

Sostienen los autores que no hay en la arquitectura bizantina puertas en recodo, cuyo origen es inútil buscar en Oriente: «su brusca aparición en Marruecos parece coincidir con la conquista de España». Rechazan, pues, los señores Allain y Deverdun los ejemplos de puertas de fortalezas bizantinas del norte de Africa publicados por Diehl, en lo que se muestran de acuerdo con Creswell. Sin embargo, este ilustre historiador de la arquitectura hace una excepción para la puerta sur de la alcazaba de Ancyra o Ankara construída por Miguel III (847-867). Afirma Creswell que el origen de las puertas en recodo parece estar en el Asia central y haber sido propagado por los ʿabbāsíes. — *L. T. B.*

DELPY, Alexandre, *Note sur quelques vestiges de ceramique recueillis à Salé*. En *Hespéris*, XLII, 1955, pp. 129-152 y x láms.

A partir de 1946 se realizaron en diferentes lugares de Salé excavaciones metódicas por la Inspección de Monumentos Históricos en busca de fragmentos cerámicos. El señor Delpy clasifica y estudia en la revista *Hespéris* los hallados. Casi todos los que reproduce se

encuentran en Andalucía, en Granada y Almería, principalmente. Fecha su editor los de Salé, en líneas generales, entre los siglos XI y XVI. Entre ellos hay una matriz para estampar y cerámica de relieve. En el solero de un fragmento de loza dorada figura la palabra «Málaga» en caracteres arábigos, nombre que se repite en algún



Fragmentos cerámicos encontrados en Salé.

otro encontrado también en Marruecos. Ambos refuerzan la importancia que tuvo la ciudad andaluza como centro de fabricación. Decoración de cuerda seca ostenta un bacín cilíndrico, de un tipo conocido también en España.

Figura asimismo entre los hallazgos cerámicos de Salé una copa con pie y reborde festoneado, semejante al de una vasija vidriada en verde encontrada hace unos años en el aljibe de una casa del llano de la Chanca, en Almería. Ambas piezas tienen golletes o boquillas en el reborde y surtidores en forma de antecuerpo de león. (Véase la reproducción del de Almería en AL-ANDALUS, X, 1945, p. 177 y lám. 23). Supusimos entonces que podían servir para flores, lo que confirma el *amīn* de los alcalleres de Rabat, quien manifestó a Delpy que ese tipo de floreros se había fabricado hasta fecha relativamente reciente en Fez y en Rabat. Ejemplares parecidos se han hallado en las excavaciones de Fusṭāṭ. — *L. T. B.*

MAYER, L. A., *Islamic Metal-workers and their works*, Albert Kundig. Ginebra, 1959, 128 pp. y XV láms.

Será ésta la última—por muerte prematura de su autor—y póstuma de la serie de excelentes y pulcramente editadas publicaciones que venía consagrando el Dr. Mayer a repertorios de artistas musulmanes.

Preceden a la lista alfabética de autores de obras islámicas de metal unas breves notas sobre los nombres y firmas que en ellas figuran. No se discute, por ajeno al propósito del autor, el lugar de origen del aguamanil de bronce del Museo del Louvre, hecho *(ʿamal)* por ʿAbd al-Malik al-Naṣrānī (el Cristiano). Escasas son las obras de metal existentes en museos y colecciones españolas en las que figura el nombre de su autor: dos acetres, sin fecha, que hizo *(ʿamal)* Rašīq, conservados en los Museos Arqueológicos de Madrid y Córdoba, respectivamente, y la preciosa taza, labrada probablemente a principios del siglo XVI en un taller veneciano, obra de Maḥmūd al-Kurdī (el Curdo), autor de otras semejantes, repartidas por diferentes lugares. Excepcionalmente figura en el repertorio el mudéjar Muḥammad Compas, autor de unas rejas de la catedral de Huesca, forjadas en 1516-1517.

En 15 láminas se reproducen algunas de las obras de metal firmadas a las que alude el texto, entre ellas varias bellísimas de Mosul de los siglos XIII y XIV. — *L. T. B.*

Aus der Welt der Islamischen Kunst. Festschrift für Ernst Kühnel zum 75. Geburtstag am 26, 10, 1957. Verlag Gebr. Mann. Berlín 1959, 404 pp. y abundantes grabados en el texto.

Nutrido volumen, editado con lujo y buen gusto en homenaje al Dr. Kühnel con motivo de cumplir setenta y cinco años en plena y fecunda actividad científica. Colaboran en esta publicación arabistas y estudiosos de varios países: norteamericanos, ingleses, italianos, alemanes, austríacos, egipcios, suecos y un sólo francés, Grabar. Échase de menos la falta de españoles, entre los cuales el Dr. Kühnel cuenta con buenos amigos y admiradores [1].

[1] El autor de estas líneas fué amablemente invitado a participar en el homenaje, lo que no pudo realizar por su mediano estado de salud.

Los trabajos se reparten en las siguientes secciones: «Precedentes iranios»; «Arte del Islam»; «Artes industriales»; «Pintura»; «Iconografía y simbolismo»; «El arte del Islam y el de otros países»; «Metodología». Ocupa las últimas páginas una bibliografía de las publicaciones del Dr. Kűhnel, convenientemente clasificadas por materias, en la que figuran, comprendidas recensiones, 382 números.

Para el Islam occidental interesan especialmente los artículos de Francesco Gabrieli y A. Grabar. El primero se refiere a *Il palazzo ḥammādita de Biğāya descritto da Ibn Ḥamdīs*. Traduce la *qaṣīda* de éste, escrita entre los años 1090 y 1104, en la que alude a las hojas de la puerta del palacio de al-Manṣūr b. Aʿlan-nās (m. en 1104) en Bugía, con llamadores anillados sujetos en las bocas de cabezas de leones; a otras puertas interiores cuyas hojas estaban revestidas de láminas metálicas con representaciones figuradas, y a patios solados de mármol. También describe una fuente con figuras de leones dorados en torno, de bronce o de cobre, que arrojaban el agua por sus bocas.

En su trabajo, *Image d'une église chrétienne parmi les peintures musulmanes de la Chapelle Palatine à Palerme*, Grabar analiza detalladamente la pintura de una de las superficies curvas de un mocárabe de esa bóveda, en la que parece se representó una iglesia, con arcos agudos, cúpulas trasdosadas y cruces bizantinas. Cree que su autor tuvo que ser un artista musulmán extraño a Sicilia. — *L. T. B.*

NOTICIAS

Durante el año 1959 han obtenido el grado de Doctor en la Sección de Filología Semítica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, los alumnos siguientes: María Concepción Román Asurey, con la tesis titulada *Bordados Marroquíes* (leída en abril de 1959); Fernando de la Granja Santamaría, con la tesis *La cocina arábigoandaluza según un manuscrito inédito* (junio 1959); ʿAbd Allāh Ṭabbāʿ, de nacionalidad libanesa, con la tesis *Ibn al-Abbār y su obra titulada «al-Ḥulla al-siyarā'»* (junio 1959). Los tres merecieron del tribunal examinador la calificación de Sobresaliente. Posteriormente, y tras el concurso reglamentario, fué concedido Premio Extraordinario a don Fernando de la Granja.

* * *

El 6 de abril falleció el Dr. L. A. Mayer, profesor de la Hebrew University de Jerusalén. En los últimos años, el sabio arabista se había consagrado a la publicación de excelentes repertorios de artistas musulmanes, de los que se dió cuenta en estas páginas: arquitectos (1956); constructores de astrolabios (1956); carpinteros, ebanistas y tallistas (1958); autores de obras de metal (1959).

La muerte inesperada del Dr. Mayer, cuando por su edad podía suponerse le quedaban aún bastantes años de fecunda labor, interrumpe los muy útiles repertorios biográficos de artistas para los que había acumulado gran cantidad de material.

A su valía científica añadía el Dr. Mayer su trato exquisito, condición humana hoy poco frecuente, que no olvidaremos nunca los que le conocimos. Descanse en paz.

* * *

Tras brillantes oposiciones, celebradas en el mes de mayo de 1959, y propuesto por unanimidad, ha sido nombrado Catedrático numerario de Historia del Islam de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada don Jacinto Bosch Vilá, que hasta ahora venía desempeñando el cargo de bibliotecario en el

«Instituto Miguel Asín», y el de Profesor Adjunto en la Sección de Filología Semítica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

En el puesto de Bibliotecario de nuestro Instituto, ha sido sustituído por don Fernando de la Granja Santamaría.

* * *

En los primeros días de septiembre se celebró en Barcelona el IX Congreso Internacional de Historia de la Ciencia. Fué presidido por don José Mª Millás Vallicrosa, quien disertó sobre «Las relaciones científicas entre Oriente y Occidente», poniendo de relieve el papel preponderante desempeñado por España en la transmisión cultural durante la Edad Media.

* * *

Durante los días 6 al 9 de septiembre, tuvo lugar en Colonia (Alemania) el I Coloquio Internacional sobre Historia de la Filosofía Musulmana, en el que intervinieron destacados investigadores de la especialidad. Los fines principales del Congreso fueron fijar el objeto de las investigaciones actuales en el campo de la filosofía musulmana, las posibilidades del trabajo en común, el intercambio de informaciones y documentos y, sobre todo, la manera de llevar a cabo la edición de los textos árabes. Otro punto de gran interés se centró en el estudio de la historia de las traducciones, en primer término las greco-siro-arábigas, y luego las del árabe al latín, que son las que señalan el influjo del mundo de lengua árabe sobre la Escolástica.

* * *

Organizado por el Instituto de Estudios Islámicos de Madrid, con la colaboración de la U.N.E.S.C.O., se ha celebrado un Coloquio sobre «La enseñanza de la lengua árabe a los no-árabes», cuyas sesiones tuvieron lugar en la sede del Instituto en Madrid, los días 21 al 25 de septiembre. Participaron los doctores Mu'nis y Makkī, Director y Subdirector del Instituto respectivamente, Sidi Ahmad Lakhdar, Secretario General de la Comisión Nacional de la U.N.E.S.C.O. en Marruecos, y los arabistas señora Veccia Scavalli Vaglieri (Italia), y señores Pellat (Francia), Serjeant (Inglaterra), Ferguson y McCarus (E. E. U. U.), Spuler y Wehr (Alemania), Pyjper (Holanda), y Terés y Granja (España). Como asesores técnicos asistieron los señores Walter, jefe del Departamento de Lenguas en la U.N.E.S.C.O., y Rivenc, Director del Laboratorio Lingüístico de la Escuela Normal de Saint-Cloud. Presidió las reuniones, celebradas en una atmósfera muy cordial, el Profesor Pellat, y actuó de secretario el Dr. Mu'nis.

En las diversas sesiones se estudiaron los posibles sistemas para hacer accesible el árabe a los extranjeros y se previó la elaboración de material pedagógico conforme a los métodos más modernos aplicados en la enseñanza de lenguas.

* * *

Ha sido concedida a don Ramón Menéndez Pidal la primera Medalla «Premio a la labor magistral», creada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. En el acto de entrega, que tuvo lugar en el Paraninfo de la Facultad el 4 de diciembre de 1959, el señor Menéndez Pidal recibió el homenaje entusiasta del claustro universitario y el de las jóvenes generaciones estudiantiles que llenaban el recinto las cuales testimoniaron su fervoroso afecto al gran maestro español en medio de una impresionante aclamación.

* * *

El secretario de AL-ANDALUS, don Leopoldo Torres Balbás, ha sido nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de Alger, a propuesta de su Facultad de Letras. Al acto de la investidura, celebrado el 5 de diciembre, al mismo tiempo que el cincuentenario de dicha Universidad, no pudo asistir el señor Torres Balbás, por enfermedad; ostentó su representación el señor Cónsul de España en Argel.

* * *

Por invitación de la Dirección General de Relaciones Culturales y en representación de esta Escuela de Estudios Arabes, visitó en noviembre y diciembre de este año varios países del Medio Oriente don Jaime Oliver Asín, dando diversas conferencias.

En el Cairo disertó, el 22 de noviembre, en el Salón de Actos de la Sociedad de Economía Política, sobre *El origen árabe del nombre «Madrid»*. Asistieron Su Excelencia el Embajador de España don Felipe Alcover, el cuerpo diplomático español e hispanoamericano y diversos catedráticos e hispanistas. Otra conferencia dió, al día siguiente, en la Sociedad Egipcia de Estudios Históricos sobre *Toponimia hispanoárabe*, Fué presentado por el Dr. Chafik Gurbal, presidente de la Sociedad, asistiendo al acto el Ministro de Educación de Egipto, Ahmed Naguib Hachem, nuestro Embajador en el Cairo, y un público de especialistas. Sobre *Influencias árabes en la lengua española* habló por último en el Centro Cultural Hispánico cuyos nuevos locales se inauguraban. La estancia del señor Oliver Asín en El Cairo terminó con una visita a la Biblioteca Nacional, invitado por su director señor Ahmed Mohamed Hussein, y con una recepción que la Embajada de España ofreció en sus salones en honor de nuestro Director, a la que acu-

dieron las más destacadas figuras intelectuales y universitarias, como los ilustres profesores Creswell y Kuentz, y el gran hispanista egipcio Dr. al-Ahwāni.

El día 30 de noviembre y en los locales del Centro Cultural Hispánico de Alejandría pronunció otra conferencia sobre temas lingüísticos hispanoárabes, acto que presidió nuestro cónsul en aquella ciudad señor Ron Vilas.

Otras conferencias, en los centros culturales españoles de Beirut y Damasco dependientes del Ministerio de Asuntos Exteriores, pronunció además en los primeros días de diciembre sobre temas diversos en relación con la historia lingüística de la España musulmana. Acompañado por nuestro cónsul en Damasco, don Pedro Cuyás, tuvo una entrevista con el Rector de la Universidad de aquella ciudad, así como también, días antes, con el de la universidad de Beirut, centros ambos donde se sigue con gran interés la labor de esta Escuela de Estudios Arabes.

A su regreso por Italia, pronunció dos conferencias en Nápoles y Roma con asistencia de numeroso público. La conferencia de Roma tuvo lugar en el Instituto Español de Lengua y Literatura. Versó sobre *El fondo árabe del español*. Del conferenciante hizo la correspondiente presentación el Exmo. Sr. D. Eugenio Montes. Al acto asistieron el Excmo. Sr. Embajador de España en el Quirinal, el Excmo. Sr. Embajador de España cerca de la Santa Sede, los Rvdos. Padres Rubio (General de la Orden Agustiniana) y Alvareda (director de la Biblioteca Vaticana), los profesores de la Universidad Rossi y Rugiero Sendier, los ilustres arabistas Francesco Gabrieli, María Nallino, Levi della Vida, la ilustre escritora Margarita Sarfatti, Sr. Sarazini, etc., etc.

En el «Istituto per l'Oriente» hubo en su honor, en fin, una recepción en la que la profesora M. Nallino, y los profesores Gabrieli y Levi della Vida dieron pruebas una vez más de su tradicional y fraternal amistad con los orientalistas españoles.

* * *

En el Instituto de Estudios Islámicos de Madrid se han dado, entre otras, durante el año 1959, las siguientes conferencias:

Luis Seco de Lucena, «Instituciones en la Granada del siglo XV» (12 mayo); José M. Ruiz Morales, «Relaciones culturales entre España y el Mundo Árabe» (11 noviembre); Mohammed Abdullah Enan, «An Egyptian Embassy to the Catholic Kings and an Embassy from the Catholic Kings to Egypt», y «Diplomatic Relations between Egypt and Aragon» (24 y 30 noviembre); y Excmo. Sr. Mehdi ben Barka, «Structure de la Société Marocaine» (28 noviembre).

También el señor Seco de Lucena pronunció, durante el mes de mayo, dos conferencias sobre diversos aspectos históricos y culturales de la Granada nazarí, una en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, y otra en el Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALONSO ALONSO, S. I. (MANUEL), Los «ʿUyūn al-Masāʾil» de al-Fārābī. 251
GABRIELI (FRANCESCO), Estudios recientes sobre la tradición griega en la civilización musulmana..... 297
GRANJA (FERNANDO DE LA), Origen árabe de un famoso cuento español.. 319
GRIFFIN (DAVID A.), Los mozarabismos del «Vocabulista» atribuído a Ramón Martí *(continuación)*..... 85
— Los mozarabismos del «Vocabulista» atribuído a Ramón Martí *(continuación)*..... 333
HERNÁNDEZ JIMÉNEZ (FÉLIX), Estudios de Geografía histórica española: X. El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana. 1
HUICI (AMBROSIO), Un nuevo manuscrito de «al-Bayān al-Mugrib»..... 63
OLIVER ASÍN (JAIME), «Quercus» en la España musulmana..... 125
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), Más rectificaciones a la historia de los últimos naṣrīes: Un sultán llamado Muḥammad «el Chiquito»..... 275

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XLIV Y XLV

BRISCH (KLAUS), Una nota marginal a la epigrafía árabe de la mezquita de Córdoba..... 183
CASAMAR (MANUEL), Notas sobre cerámica del ajuar nazarí..... 189
HERNÁNDEZ JIMÉNEZ (FÉLIX), El almimbar móvil del siglo X de la mezquita de Córdoba..... 381
MEHREZ (GAMAL), Recientes hallazgos de cerámica andaluza en Alejandría. 399
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Salas con linterna central en la arquitectura granadina..... 197

TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Letrinas y bacines..... 221
— Cronología de las construcciones de la Casa real de la Alhambra..... 400
— El baño de doña Leonor de Guzmán en el palacio de Tordesillas..... 409
— Al-Muṣāra..... 425

VARIEDADES

OLIVER ASÍN (JAIME), «Soborbal» en el Aljarafe de Sevilla..... 437
TERÉS (ELÍAS), Ibn al-Šamir, poeta-astrólogo en la corte de ʿAbd al-Raḥmān II..... 449
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), La Vía Augusta y el Arrecife musulmán... 441

RESEÑAS DE LIBROS

ALLAIN (C.) Y DEVERDUN (G.), *Les portes anciennes de Marrakech* (L. T. B.)..... 483
Ars Orientalis (L. T. B.)..... 479
Aus der Welt der Islamischen Kunst (L. T. B.)..... 485
BAUSANI (ALESSANDRO), *Storia delle letterature del Pakistan. Urdu, Pangiâbî, Sindhi, Pasc'tô, Bengali Pakistana* (F. M. Pareja, S. I.)..... 473
Il Corano (F. M. Pareja, S. I.)..... 241
DELPY (ALEXANDRE), *Note sur quelques vestiges de céramique recueillis à Salé* (L. T. B.)..... 483
FAKHRY (MAJID), *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (Manuel Alonso, S. I.)..... 467
GOLVIN (L.), *Le Magrib central à l'époque des zirides* (L. T. B.)..... 249
JABRE (FARID), *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Manuel Alonso, S. I.)..... 469
JEAN-LÉON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique* (F. M. Pareja, S. I.)..... 245
MCCARTHY (RICHARD J., S. I.), *Abū Bakr Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī, Miracle and Magic* (Manuel Alonso, S. I.)..... 239
MAYER (L. A.), *Islamic Metal-workers and their works* (L. T. B.)..... 485
Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman (L. T. B.)... 247

ABU NUWĀS, *Diwān* (Fernando de la Granja)..... 477
PEARSON (J. D.) and ASHTON (J. F.), *Index Islamicus 1906-1955* (Fernando de la Granja.)..... 465
IBN RUŠD, *Kitāb Faṣl al-Maqāl* (Manuel Alonso, S. I.)..... 470
TERRASSE (HENRI), *Islam d'Espagne* (R.)..... 471
TRITTON (A. S.), *Materials on Muslim education in the Middle Ages* (Manuel Alonso, S. I.)..... 243
WEHR (HANS), *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, y *Supplement zum Arabischen Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* (Fernando de la Granja)..... 473

NOTICIAS

Reuniones y Congresos internacionales.

IX Congreso Internacional de Historia de la Ciencia (Barcelona, 1 al 7 septiembre 1959)..... 488
I Coloquio Internacional sobre Historia de la Filosofía musulmana (Colonia, 6 al 9 septiembre 1959)..... 488
Coloquio sobre la enseñanza de la lengua árabe a los no-árabes (Madrid, 21 al 25 septiembre 1959)..... 488

Viajes y Conferencias.

Viaje de don Jaime Oliver Asín por el Oriente Medio..... 489
Conferencias en el Instituto de Estudios Islámicos de Madrid..... 490

Movimiento Universitario.

Nombramiento de don Jacinto Bosch Vilá para la cátedra de Historia del Islam de la Universidad de Granada..... 487

Doctorados.

Doctorado en Filología Semítica de doña Concepción Román Asurey y de los señores Fernando de la Granja y ʿAbd Allāh Ṭabbāʿ..... 487

Necrologías.

Noticia del fallecimiento de L. A. Mayer..... 487

Distinciones científicas.

Don Leopoldo Torres Balbás, doctor *honoris causa* por la Universidad de Argel 489

Concesión a don Ramón Menéndez Pidal de la Medalla «Premio a la labor magistral»..... 489

LÁMINAS

1. Musulmana con las piernas envueltas por los «trabaq». Miniatura del «Libro del Acedrex», de Alfonso el Sabio..... 140
2. Moriscas granadinas con alcorques, servillas y «trabaq»..... 141
3. Cristianas con alcorques en las afueras de Granada..... 146
4. Dama barcelonesa calzada con alcorques lujosos, claveteados con tachuelas o virillas..... .. 147
5. Alcorque de don Rodrigo Ximénez de Rada..... 150
6. Alcorque o chapín que se guarda en el British Museum (s. XVI). 151
7. Mezquita de Córdoba: Arco transversal en la cabecera de la nave extrema de poniente..... 184
8. Mezquita de Córdoba: Detalles del friso de yeso, con inscripción pintada, existente sobre el arco transversal de la cabecera de la nave extrema de poniente..... 184
9. Mezquita de Córdoba: Arcos de la nave central que dan paso al tramo delante del miḥrāb. — Basa de una de las columnas de la cúpula del miḥrāb..... 185
10. Mezquita de Córdoba: Fragmentos de la inscripción de mosaico que recuadra el arco del miḥrāb..... 185
11. Cuenco y fuente del Museo de la Alhambra..... 196
12. Cuenco con decoración oro y azul, en el Museo de la Alhambra. 196
13. Tapadera y fuente conservadas en el Museo de la Alhambra.... 197
14. Alhambra: la Sala de las Camas hacia 1800, según un grabado de Laborde. 197

15. Alhambra: la Sala de las Camas en 1833-1834, según un grabado de Lewis 220
16. Alhambra: Sala de las Camas 220
17. Bacín reconstruído con fragmentos encontrados en Madīnat al-Zahrā' 221
18. Bacín de cuerda seca, conservado en el Instituto de Valencia de Don Juan 221
19. Mezquita de Córdoba: Puerta de ingreso al pasadizo de comunicación con el alcázar 383
20. Fragmentos cerámicos de origen andaluz encontrados en Alejandría 400
21. Fragmentos de loza dorada de relieve y de loza dorada andaluza encontrados en Alejandría 400
22. Fragmentos cerámicos de origen andaluz encontrados en Alejandría 401
23. Fragmentos cerámicos de origen andaluz encontrados en Alejandría 401
24. Tordesillas: Cuarto central en los baños del palacio 418
25. Tordesillas: Cuarto de ingreso a los baños del palacio 418
26. Tordesillas: Bóveda del cuarto de ingreso a los baños del palacio .. 419
27. Tordesillas: Bóveda del cuarto caliente de los baños del palacio .. 419

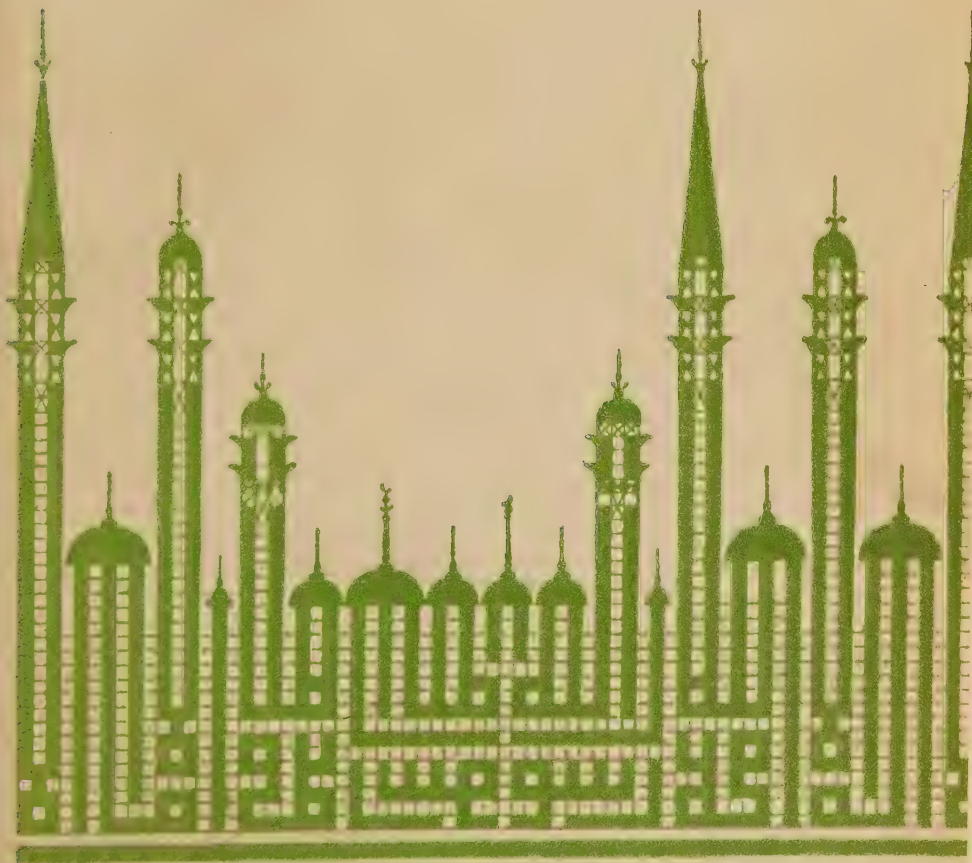
GRABADOS FUERA DE TEXTO

Mapa de los caminos medievales de Córdoba a Toledo 32
Granada: Planta de la Casa real de la Alhambra 402
Tordesillas: Planta y sección AA' del baño 414

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



VOL. XXIV MADRID - GRANADA. 1959 FASC.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXIV 1959 FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Félix Hernández Jiménez: *El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana* 1

Ambrosio Huici: *Un nuevo manuscrito de «al-Bayān al-mugrib»* 63

David A. Griffin: *Los mozarabismos del «Vocabulista» atribuído a Ramón Martí* (continuación) 85

Jaime Oliver Asín: *«Quercus» en la España musulmana.* 125

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XLIV

Klaus Brisch: *Una nota marginal a la epigrafía árabe de la mezquita de Córdoba* 183

Manuel Casamar: *Notas sobre cerámica del ajuar nazarí* 189

L. T. B.: *Salas con linterna central en la arquitectura granadina* 197

L. T. B.: *Letrinas y bacines* 221

LIBROS Y REVISTAS

McCarthy, Richard, J., S. I., *Abū Bakr Muḥammad ibn at-Ṭayyib al-Bāqillānī, Miracle and Magic* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 239

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

LIBROS PORTER BARCELONA

Il Corano (F. M. Pareja, S. I.) 241
A. S. Tritton, *Materials on Muslim education in the Middle Ages* (Manuel Alonso Alonso, S. I.) 243
Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique* (F. M. Pareja, S. J.) 245
Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman (L. T. B.) 247
Golvin, L., *Le Maghrib centrale à l'époque des zīrīdes* (L. T. B.) 249

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

ʾ — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ʿ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *u*

hamza inicial no se transcribe.

tāʾ marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).
artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.
vocales = *a, i, u; ā, ī, ū*.

diptongos = *ay, aw*.

alif maqṣūra = *à*.

R 21 DEC 1961
1984-11
1985-1
1996-1